

الوحدة
العربية

شعارنا .. هدفنا .. طموحنا
الوحدة العربية

لمزيد من الكتب والموسوعات والدراسات :

<http://arab-unity.net/forums/index.php>

منتديات الوحدة العربية



شعارنا .. هدفنا .. طموحنا
الوحدة العربية

نحو الواقع مقالات فلسفية

تأليف

الدكتور/ محمد هويدى
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

• ١٤٠٧ هجرية - ١٩٨٦ ميلادية •

دار الثقافة والنشر والتوزيع
مطابع جيفالين المراتى - القاهرة
المطبعة رقم ٩١٤٦٩٦



نحو الواقع
مقالات فلسفية

نَحْوُ الْوَاقِعِ مَقَالَاتٌ فِلْسَافِيَّةٌ

تأليف

الدكتور/ محيى هويدى
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

١٩٨٦

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين الهرانى

القاهرة - تليفون ٩٠٤٦٩٦

السياسة عند أحمد لطفى السيد

السياسة عند أحمد لطفى السيد أداة لتطبيق الفكر ، أما ركيزتها -
التي تقوم عليها فهي الأخلاق •

وبوسعنا أن نقول في البداية ان أفكار لطفى السيد السياسية لم
تكن جديدة بالنسبة الى الفكر العالمى ، لكنها كانت كذلك بالنسبة الى
الفكر المصرى •

فالمناداة بالحرية والديمقراطية ، والنظر الى الأمة على أنها مصدر
السلطات والمطالبة بالدستور والدعوة الى القومية والنفور من الاستبداد
كلها مسائل حمل لواءها لطفى السيد فى مصر ، وسمعها الناس منه
مأخوذين بها ، لكنها كانت قد أصبحت من بداهات الأفكار السياسية
فى معظم البلاد الاوربية الدستورية ومع هذا فان المناداة بها فى مصر
على يد لطفى السيد أكسبها طعما خاصا ، وأصبحت هى واسمه متلازمين •

وتتركز الآراء السياسية عند أحمد لطفى السيد حول محاور ثلاثة
الحرية - الديمقراطية - القومية • وفى هذا المقال سنقدم صورة لكل
منها واحدا بعد الآخر ، وأثرنا أن يكون شرحنا لها مشتملة على كثر
من عباراته وتعبيراته التى يصعب اليوم على العديد من شبابنا أن يعثر
عليها ، عسى أن يكون فى هذا المنهج طريقة لآحياء ذكراه بينهم وبيننا
جميعا •

الحرية

الحرية عند لطفى السيد هى أغلى ما يمكن أن يطلبه الانسان فى
الحياة • فهو يقول « لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية
وفوق الراضية • لكن غذائنا الحقيقى الذى به نحيا ، ومن أجله نحب
الحياة ليس هو اشباع البطون الجائعة بل هو غذاء طبيعى أيضا ،

ولكنه كان دائما أرفع درجة ، وأصبح اليوم أعز مطلباً وأعلى ثمناً •
هو ارضاء العقول والقلوب • وعقولنا وقلوبنا لا ترضى الا بالحرية •
بل ان الحرية عند لطفى السيد هي والحياة شئ واحد ، فيقول :
« أعجب من الذى يظن الحياة شيئاً والحرية شيئاً آخر ، ولا يريد أن
يقتنع بأن الحرية هي المقوم الاول للحياة • ولا حياة الا بالحرية • »
ويقرر كذلك أن ميل الناس الى تحصيل الحرية أمر طبيعى • ولكن
الحرية لا تكتسب قيمتها حقا الا بالممارسة والاستعمال ، أى بعدم
تعطيلها اذ أن « الحرية المعطلة عن الاستعمال • كما يقول هو بنص
عبارته « تكون فى حكم المفقودة » •

وقد تناول لطفى السيد فى حديثه عن الحرية ما نستطيع أن نسميه
بقيمة الحرية أو بالحرية كقيمة من القيم ، أو ما يسميه هو بالحرية
البلدية وتناول كذلك الحرية السياسية •

الحرية كقيمة من القيم :

الحرية حسيمة من القيم ليست فى حقيقتها الا سلوكاً فكرياً ينبغى
أن يشيع فى ابناء الامة ظنهم ، ويولد لديهم تلك الشجاعة الأدبية التى
يحتاجها الناس فى المطالبة بحقوقهم ، وبخاصة اذا كانت هذه الحقوق
حقوقاً عامة وليست شخصية • وهذه الحرية باعتبارها قيمة من القيم
هى التى ينبغى أن يكتسبها المتعلمون من وراء تحصيلهم للعلم ، لأنها
هى التى تعودهم حرية الرأى والحبر على الأذى الذى ينتج دائماً
عن التمسك بالحزب والزود عنه فى جميع الاحوال وفى مواجهة كل الضغوط
وعلى هذا النحو فان الحرية كقيمة لا تنفصل عن قوة الارادة التى يتحلى
أو ينبغى أن يتحلى بها العلماء فى الدفاع عن رأيهم ثباتاً على المبدأ
واستمساكاً بالقيم والمثل العليا •

والحرية باعتبارها قيمة من القيم أو الحرية العلمية لازمة كذلك
للصحفى • وهى ألزم لهذا الأخير من أى شخص آخر فيما يرى
أستاذ الجيل • وذلك لأن الناس بطبائعهم مشغولون بأمورهم الخاصة،

وبتدبير حياتهم • ورجال الصحافة هم الذين يرشدون الناس — كما يقول لطفى السيد — الى أن لهم فوق وجودهم الخاص وجودا عاما ينبغي أن يشارك الجميع فيه ويوجه اهتمامه اليه • الناس بطبائعهم — كما يقول لطفى السيد — « أشتات فى رأى ، أو كما قيل — الناس عدد رؤوسهم آراء حتى ترشدتهم الصحف كل يوم الى أن فوق وجودهم الخاص وجودا عاما هو غير وجودهم الخاص ، وأن لهذا الوجود العام يجب أن يرقى اليه بعمل الأفراد » وعندما يعرض رجال الصحافة لذلك الوجود العام ، فانهم سيجدون أنفسهم فى مسيس الحاجة الى تلك الحرية العلمية أو الى تلك الشجاعة الأدبية التى لاغنى عنها فى تكوين وفى تربية ما يسمى بالرأى العام •

وتربية هذا رأى العام الشجاع لا يمثل فقط الهدف الذى يجب أن يضعه رجال الصحافة نصب أعينهم بل يجب أيضا أن يكون هدفا لا يخطئه رجال التعليم فى تأديتهم لرسالتهم • فالتعليم يهدف أولا وقبل كل شئ الى الارتقاء والكمال بالأمة • أما ذلك التعليم المحدود الذى يصل بأبناء الأمة الى مقاعد الوظيفة ، أو كما يقول لطفى السيد فى عبارته الدقيقة المعبرة دائما • وذلك التعليم الذى تصبح فيه مقاعد التعليم معاملة مستخدمين يدور بهم دولاب الحكومة ، فلا يستحق منها الالتفات لأن هذا هو نفس الهدف الذى وضعه المستعمر بنفسه من وراء التعليم فى بلادنا • فعندما سئل أحد نظار المدارس الثانوية من الانجليز عن الهدف من التعليم فى مصر قال « انا نعلم لنخرج موظفين للحكومة » أما لطفى السيد فيرد عليه قائلا : « ان الغرض من التعليم كما هو الحال فى جميع الأمم المتقدمة ، هو رفع مستوى العقول المصرية والأخلاق الى كمالها الممكن » ثم يستطرد قائلا « ليس العلم بخواص الاجسام وتصريف المادة ومقاومة المواد وفق القوانين هو كل مقومات الأمم ، وليس هو الموحد للأخلاق العامة التى يكون نتائجها الثقة بين الرجل والرجل ، والتضامن بين العامل والعامل ، ونصرة الحق والشجاعة الأدبية فى ابداء رأى والاستقلال الذاتى الذى يجعل الحر يأبى أن يكون عبدا لسلطة مهما كانت قدرتها على نفسه وعلى ماله • تلك الصفات

التي هي من أركان الاستقلال العام » فالتعليم اذن ، اذا كان قائما على الحرية العلمية أو على الحرية كقيمة — فانه سيكون هو السبيل الى الاستقلال ، وهو الذي يصل بالأمة الى السعادة • وذلك لأن التعليم الحقيقي هو ما يسميه لطفى السيد بالتعليم المنتج ويقصد به التعليم والتربية معا ••• ويعرف على النحو التالي « هو ذلك التعليم الذي يكون فرصة لتقليل الفروق الموجودة طبيعية بين أفراد الأمة الواحدة ، وتكثير عدد التشابهات بينهم حتى تتشابه آميالهم وآمالهم ، وتتوحد مقاييس تقديرهم لما يجرى بينهم من الحوادث ، وتتقارب عاداتهم وأخلاقهم ، فيقوى النسيج الاجتماعي لأمتهم » • والذي يقصد به لطفى السيد من توحيد مقاييس تقدير الناس لما يجرى بينهم من الأحداث هو دون شك أن تتوحد نظرتهم الى القيم وتتوحد الاساس الذي يقوم عليه سلم القيم في المجتمع • ولهذا نجده يقول في عبارات رائعة مركزة : « الغرض من التعليم هو تسليح الناشئ ليقوم بوظيفة رجل » ويقول كذلك : « الغرض العام من التعليم في كل أمة هو صبغ بنيتها بصبغة واحدة حتى يصبحوا بقدر الامكان متشابهين في الأخلاق والميول والعادات » ثم يستطرد قائلا : « الواجب على كل أمة أن تعلم بنيتها نظريتها في الخير والشر • وعندنا في مصر أن مبدأ الخير والشر راجع الى أصل الاعتقاد بأصول الدين • فعليه يجب أن يكون الدين من هذه الوجهة الأخلاقية فيه هو قاعدة التعليم العام » •

وهكذا نرى أن الحرية كقيمة من القيم قد جعلها لطفى السيد صنوا للسجاعة الأدبية وأقام الرأي العام وقوته أو وحدته عليها وهذه الوحدة لن تكون قائمة على أساس صحيح إلا اذا كانت وحدة أخلاقية تستند في أساسها على التربية الدينية • ومعنى هذا أن الهدف من التعليم لا يختلف عند لطفى السيد عن الهدف من تكوين رأى عام موحد وصحيح أو سليم ، ألا وهو تحقيق الاستقلال •

ولهذا كان من الطبيعي أن يضيف لطفى السيد الى الأهداف التي حددها سابقا للتعليم هدفا آخر ، وهو : « أن يذهب من قلوب الأفراد

الخوف من الحاكم المطلق وينزع بها الى احترام الدستور » • وسنعود بعد قليل الى الحديث عن احترام الدستور عند تناولنا للحريسة السياسية والديمقراطية كما تصورهما أستاذ الجيل • لكن حديث لطفى السيد هنا عن نزع الخوف من قلوب المواطنين في مواجهة الحاكم المطلق وهو ما يتصل بالتربية الأخلاقية لأفراد الأمة وبتكوين رأى عام موحد فيها قائم على أساس أخلاقى سليم ، هو الذى يستحق منا هنا وقفة أخرى •

ذلك أن الأمة في رأى لطفى السيد ليست الا مجموعة من الافراد وتقوم حياتهم على « مجموعة من المشاعر » — كما يقول بنص ألفاظه • وهذه المشاعر في الحكم المطلق أو الاستبدادى : « شعور بالذل والعبودية يقبض الصدور ويحبس الملكات ويكره المرء في عيشته حياة جربت فكانت نتيجتها جمود القرائح وفساد القلوب اننا فقدنا بالاستبداد ينابيع السرور التى من شأنها أن تتفجر في النفس الانسانية » ويقول لطفى السيد في موضوع آخر « ان الاستبداد هو أصل الرذائل ، لأنه يخرج الناس من فطرتهم » • ثم يضيف في عبارة رائعة أخرى « أن الناس كلما بسطوا يدهم للقوى القاهرة بصق عليها » • وهذا قول حق • فالاستبداد هو الذى ينمى في الناس أخلاق النفاق وعبادة الأصنام ويعودهم على الاستكانة والضعف والخضوع • وبعبارة أخرى فان الاستبداد يزرع الشرك في النفوس ويشيع الأخلاق الضعيفة بين أفراد الأمة •

والذبح يستوقف النظر حقا في الفترة السابقة هو تعريف لطفى السيد للأمة على أنها مجموعة من الافراد تقوم حياتهم على مجموعة من المشاعر • فلطفى السيد السيد الفيلسوف العقلانى الذى أمضى زهاء ربع قرن من عمره في ترجمة كتب أرسطو الفيلسوف العقلانى الاول ، وقدم لنا من خلال هذا الجهد الكبير الترجمات العربية لكتب المعلم الاول : كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس عام ١٩٢٤ ، كتاب الكون والفساد عام ١٩٣٢ ، كتاب الطبيعة عام ١٩٣٥ ، كتاب السياسة عام ١٩٤٧ .

لطفى السيد هذا نجده كرجل سياسة يخلع هذا الرداء العقلانى ولا يعرف الانسان أو الفرد جريا وراء أرسطو أو ديكارت بأنه حيوان عاقل أو ناطق بل بقوله انه « مجموعة من المشاعر » أى أنه مجموعة من الآمال والآلام ومجموعة من التطلعات المشروعة الى معيشة أفضل وأيضا من المعاناة والهم ، وهو لا يقصد بهذا بطبيعة الحال ما قصده الفلاسفة من خلال مقولة « الهم » أو على لسان سارتر حين عرف الانسان بأنه « مشروع فاشل » أو بأنه مجموعة من الامكانيات غير الممكنة ، وهو أيضا لا يقصد من وراء حديثه عن المعاناة تلك المعاناة الاقتصادية فى الحياة المادية المعاشة للانسان على نحو ما نجد ذلك عند الماركسيين مثلا ، بل كل ما قصد اليه لطفى السيد كرجل سياسة أن الانسان كرامة وحرية ، واذا أشبع فى الفرد هذا الشعور بالكرامة وارتوى تماما ، انتظرنا منه الرضى والتأييد والانتماء • أما اذا قهر فى وجوده واستذل بالضغط والمهانة والاستبداد فلن نتوقع منه بعد هذا الا الاعراض والنفور وعدم الاستجابة •

وستظل هذه النظرة التى نظر بها أستاذ الجيل الى التربية الأخلاقية والسياسية للأمة وقيامها على نزع الخوف من القلوب « قلوب أفراد الأمة » وتعويدهم على الحرية والكرامة والاستقلال هى النظرة الصحيحة ليس فقط فى ميدان الفلسفة السياسية أو حتى فى ميدان العمل السياسى بل أيضا فى مجال النظرة العامة الى الانسان والى الوجود •

الحرية السياسية :

يميز أحمد لطفى السيد بين نوعين من الحكم :
الحكم الشخصى أو الحكومة الشخصية — والحكم النيابى أو الحكومة النيابية •

والنوع الاول هو الحكم الاستبدادى ، أما الثانى فهو الحكم الدستورى • الحكومة الشخصية قوامها — كما يقول هو — « عبادة

القوة « أما الحكومة النيابية فهي الوكيلة عن الأمة ، لكن هذه الأمة « هي التي نصبت الحكومة وكيلا وهي التي تعزلها ، لأن الأمة هي الكل في الكل ومقامها فوق كل مقام » • والحكومة الشخصية « لا تصلح الا في الشعوب الجاهلة المنحطة العزائم التي خلع قلوبها رهبوت القوة وتسمنت أخلاقها بمبادئ الضلال التي ينشرها بين الناس كتاب السلطة الاستبدادية • فاذا تقدم الشعب في المدنية أحس بثقل تلك الحكومة الشخصية ، وأخذ يتبرم بها ، ويظهر قلة ثقته بمقاصدها حتى ينال الدستور » •

وفي ضوء هذه التفرقة بين الحكومة الشخصية والحكومة النيابية علينا أن نفهم تصور شيخ الفلاسفة وأستاذ الاساتيد للحرية السياسية فهو يميز في ضوءها بين طريقتين تتحدد عن طريقهما علاقة الحكومة بنا كمحكومين • الطريقة الاولى تجعلنا عيالا على الحكومة ، رعية لها ، معتمدين عليها في كل اصلاح حتى التربية وحتى في حماية الفضائل والصلح بين المتخاصمين أفرادا وعائلات • والنتيجة لهذا الاتجاه أن تتدخل الحكومة في كل أمور الفرد ، ينام بها ترتيب داره وفق ما تشاء لا على ما يشاء هو ، ويصبح هو تحت وصياتها : وصاية الحجر • وسيكون لهذا الوضع تأثيره الضار على حريته أو على خوفه من تحمل المسؤولية •

وهذا الاتجاه يطلق عليه لطفى السيد « طريق الجماعيين » ويؤكد أنه لا يناسبنا نحن ، ولا يتفق مع ما ننشده في تربيتنا لأبنائنا من ازالة العقبات عن طريقهم حتى ينعموا بالحرية ، وننشلهم من الضعف أو الخور الذي أورثهم اياه الحكم الماضى •

أما الاتجاه الثانى فيسميه « طريق الحريين » وهي الترجمة التي ارتضاها لكلمة « الليبراليين » ، ويفضلها على كلمة « الاحرار » لأنه لو كان الليبراليون هم وحدهم الاحرار ، فان هذا سيفهم منه أن غيرهم أرقاء أو عبيد — الأمر الذى لا نرضى به لأحد ، ولهذا نجده يفضل تعبير : « الحريين الدستوريين » على « الاحرار الدستوريين » لأنه

لو صح هذا التعبير الأخير ، فهل يجوز أن نسمى المحافظين وهم
خصوم الاحرار بالعبيد ؟

ولا شك أن إقارء لابد أن يكون قد فهم أن مذهب الحريين هو
مذهب الفرديين . فاذا كان الجماعيون يضحون بوجود الفرد وبمصلحته
لحساب المجموع ، ولا ينظرون الى كيانه الا على أنه جزء من كيان
المجموع ، فان الفرديين يؤكدون على العكس من ذلك أن للفرد قيمة
في ذاته ، وأنه لا سبيل الى التضحية به في سبيل المجموع أو المجتمع .
يقول لطفى السيد : « ما فائدة المرء من أن يعيش في الجمعية اذا كان
يخسر بالجمعية أعز ما وهب الله في هذه الدنيا وهي الحرية . وماذا
يكون المقابل الذى تعطيه الجمعية اذا هى سلبت منه كل حريته اعتمادا
على أن السلب انما هو لمصلحة الجمعية » . ان الحريين يعتقدون ان
الحكومة ضرورة من الضرورات ، لكن واجباتها تنحصر في البوليس
واقامة العدل وحماية البلاد . أما ما يخرج عن هذه الدائرة ، فيؤكد
لفضى السيد أنه « لا يحل لها المداخلة فيه » .

وبعبارة أخرى ، فان الحرية السياسية التى تقوم عليها مذهب
الحريين هى الحرية الفردية . ولا سبيل الى تلك الحرية الا عن طريق
التعليم والتربية ، فعلىنا بهما حتى نتحقق سلطة الأمة في نظر كل
المواطنين ، ونصل بهذا الى الارتقاء الحقيقى للمجتمع . حقا ان طريق
التربية والتعليم . كما يصفه لطفى السيد — « لابرار الرداء ولا
حاضر النتيجة » . لكن ليس أمامنا غيره سبيلا الى التقدم .

وفى الحقل الاقتصادى ، مسترشدا بتلك الحرية الفردية ، نجده
يتحدث عن « التربية الاقتصادية » التى تهدف الى تمرين الفلاحين
على الحرية بدون تدخل الحكومة . ويقرر أن أفضل أنواعها فى بلادنا
يتمثل فى « النقابات الزراعية الحرة التى ليس للحكومة فى أمرها
الا حمايتها وتشجيعها » .

الديمقراطية

تلك بعض آراء لطفى السيد حول مقولة الحرية — وعليها تأسست
نزعتة الديمقراطية •

فقد كان لطفى السيد يؤمن بالديمقراطية • ولكن ديمقراطيته كانت
ديمقراطية فكر وكانت نزعة ارسقراطية واضحة • لم تكن ديمقراطية
من ذلك النوع الذى يعنى الوقوف الى جانب القاعدة العريضة ، ولم
تكن ذات نزعة جماهيرية شعبية ولم تكن كذلك قهرا للاقلية على مالا
تريد احتراماً لما يتفق مع رأى الاغلبية • بل كانت فقط تعبيراً عن
حرية الفرد فى ابداء رأيه وفى الدفاع عنه •

ديمقراطية لطفى السيد سلوك عقلى • اشتغاله بالترجمة ، وبترجمة
أعمال أرسطو الأخلاقية والسياسية بالذات تدخل فى باب تلك
الديمقراطية العقلية ، ديمقراطية المثقفين • ايمانه بالتعليم طرية
للاارتقاء والتطور يدخل أيضاً فى هذا الباب ، لأن منهجه فى الإصلاح
أقرب الى اتجاه الامام محمد عبده منه الى اتجاه الأفغانى • وذلك
لأنه كان ينفر من الثورة والعنف ، وينادى بافشاء السلام • وهو يقول
فى هذا السبيل : « اذا اعتقدنا أن طريق الرقى هو استعمال القوة
اعتسافاً فهذا طريق خطر السلوك عقيم النتيجة » ولعل تفضيله للترجمة
على التأليف يدخل فى هذا الباب أيضاً : باب التدرج فى تنوير الأمة
والبدء باحاطتها بكل أنواع المعرفة من الأمم التى سبقتنا الى الرقى .
بدلاً من المغامرة والعجلة بالتأليف الذى يضطر فيه المرء أحياناً الى
الانحياز الى طريق دون آخر يصبح ملتزماً به ، ولكن سرعان ما يتبين أنه
لم يكن الا مجرد اختيار عشوائى ، ولعل اشتغاله بالصحافة أيضاً يدخل
فى هذا الباب • وذلك لأن رسالة الصحافة ، ورسالة صحيفة الجريدة
التي كان يديرها ويحررها انحصرت فى أنها كانت « صحيفة للتنوير
والترشيد » • أما اتجاهها فقد وصف بأنه « الاعتدال الصريح » ونص
على أهدافها على النحو التالى « ارشاد الأمة المصرية الى أسباب الرقى
الصحيح والحض على الأخذ بها واخلاص النصح للحكومة والأمة بتبيين

ما هو خير وأولى « وقد عمل لطفى السيد بالجريدة قبل أن تصبح لسان حزب الأمة ، وبعد أن أصبحت لسان هذا الحزب ، وأصبح لطفى السيد من بين أعضائه .

والحق أن مطالبه الجريدة بالديمقراطية بعن أن أصبحت صحيفة حزبية قد تعدت وتجاوزت حدود الديمقراطية العقلية ، واتخذت طابع الديمقراطية الدستورية السياسية . لكن على أى حال كانت الديمقراطية التى نادى بها هى الديمقراطية النيابية ذات النمط الغربى، أعنى أنها لم تكن من تلك الديمقراطية الشعبية الجماهيرية التى عرفها العالم بعد هذا .

وكان لطفى السيد يفاخر بأنه ذو نزعة ديمقراطية . وقد استغل منافسه فى انتخابات الجمعية التشريعية عام ١٩١٣ ذلك ، فأشاع بين الناخبين أن الديمقراطية مرادفة للالحاد ، وأن لطفى السيد يفاخر دائما بأنه ديمقراطى . فذهب الناخبون الى دار لطفى السيد واستوثقوا منه شخصيا بأنه متمسك بديموقراطيته . ثم قاموا وقد استنتجوا أنه ملحد ، بناء على ما لقنهم المرشح الآخر . وكانت النتيجة لهذه الواقعة سقوط لطفى السيد فى الانتخابات ، وسواء صحت هذه الرواية أم لم تصح فإن لطفى السيد لم يكن الا مفكرا أو منظرا سياسيا وكان ضعيف الثقة فى الممارسة السياسية متباعدا عن خوض غمارها .

وقد مرت دعوة لطفى السيد الى اقامة الديمقراطية النيابية الدستورية بمرحلتين : فى المرحلة الاولى كانت موجهة ضد الخديوى فقط . أما فى الثانية فقد أصبحت موجهة ضد الخديوى والاستعمار أو الانجليز معا . فى المرحلة الاولى ، كان أعضاء حزب الأمة ومن بينهم لطفى السيد يرون أن استبداد الاحتلال أو الاستعمار أرفق بهم من استبداد الخديوى ، الامر الذى أدى بهم الى أن تحالفوا مع كرومر ، ممثل السلطة الانجليزية فى البلاد . ولا شك أن هذا التحالف كان وراءه الحرص على مصالحهم وزيادة نفوذهم فى البلاد ، ولم يجدوا سبيلا الى هذا الا أن يتحالفوا مع السلطة الفعلية فى البلاد :

سلطة المستعمر وقد يكون وراءه كذلك اقتناعهم بأن سياسة العنف لا تجدى فتىلا مع المستعمر ، وبخاصة بعد فشل الثورة العرابية التى عارضوها وعارضها لطفى السيد معهم أو على الأقل عارض « دخول العسكر فيها وسيطرتهم عليها » مما أدى الى فشلها • فلم يبق لهم بعد هذا الا أن يهادنوا الاستعمار • وكانت مطالبتهم بالديمقراطية موجهة أصلا ضد الخديوى الذى كان يعارض فى قيام حياة نيابية ، على عدس الاستعمار الذى لم يكن يمانع فى هذا • ولكن جاءت بعد هذه المرحلة مرحلة أخرى أصبحت المطالبة فيها بالحقوق الدستورية موجهة ضد الخديوى والمعتمد البريطانى على السواء الذى تغير فى ذلك الحين ، أى بعد رحيل كرومر ، واصبح « جورست » • ولم يجد لطفى السيد بدا فى هذه المرحلة من مناصبة العداء للخديوى والمعتمد البريطانى على السواء ، الأمر الذى لم ينظر اليه كثير من أعضاء حزب الأمة بعين الارتياح ، اذ أنهم كانوا ما يزالون يأملون فى تحقيق منافعهم الشخصية على يد المعتمد البريطانى • لكن لطفى السيد كان قد اتضح لديه تماما أن المطالبة بالحقوق الدستورية للوطن والمواطن أمر لا غنى عنه فى بلورة معانى الاستقلال والقومية فى الأمة وفى تعميق الديمقراطية فى نفوس المواطنين •

وذلك لأن الديمقراطية فى صميمها لا تعنى الا المشاركة فى الحكم من جانب المواطن • وهذه المشاركة لا تعنى تولى السلطة ، بل تعنى مشاركته بالرأى فى أمورها ، وعدم غيابه عما يجرى حوله من أحداث • الأمر الذى لن يتحقق الا بنيل الاستقلال التام ، أى بخروج المستعمر • وهو يتحقق أيضا — وربما بنفس الدرجة — بعدم تسلط الحاكم أو بعدم استبداده وتحكمه فى أرزاق الناس وفى مقدراتهم ومصائرهم • الأمر الذى لا يتحقق الا بتطبيق معنى آخر للاستقلال : استقلال المواطن فى مواجهة الحاكم • ولن يتحقق هذا المعنى المزدوج للاستقلال الا بترسيخ الديمقراطية فى العقول والقلوب •

وثمة معنى ثالث للاستقلال طالب به لطفى السيد ، وهو الاستقلال قبل الدولة العثمانية • وهو ما سنعرض له الآن فى حديثنا عن تصورهِ للقومية •

القومية

مالبتت فكرة الاستقلال أن اتخذت أبعادا جديدة جعلته ليس فقط مرتبطا بخروج الانجليز من مصر وليس متصلا بالتصدي لاسنيد الخديوى بل أصبح كذلك استقلالا عن نفوذ الدولة العثمانية في مصر ومن هنا كانت عبارة لطفى السيد الشهيرة « مصر للمصريين » .

وقد فهم العربايون هذه العبارة على أنها تعنى فقط مساواة المصريين بالترك والجركس في الوظائف والمناصب ، فى حين أنها كانت تعنى عند لطفى السيد أو عند المثقفين من أعضاء حزب الأمة ومن المصريين بوجه عام رفض الولاء لدولة الخلافة وخروج مصر على السيادة العثمانية تأكيدا لقوميتها .

ومعارضة لطفى السيد لفكرة « الجامعة الاسلامية » موقف شبيه بهذا الموقف ويعبر عن نفس ذلك الاتجاه من التفكير . وقد لاقت هذه المعارضة من جانب الكثيرين خوفا من عودة النفوذ التركى ، الا أن بعض أعيان حزب الأمة لم يوافقوا على التطرف فى انكار الرابطة العثمانية على نحو ما كان يريد لطفى السيد . فلم يرضوا مثلا عن موقفه حين دعا الى الحياد فى الحرب الدائرة بين ايطاليا وتركيا عام ١٩١١ ، ولا عن موقفه من حملة ايطاليا على طرابلس الغرب — فقد وقف لطفى السيد ضد مساندة كثير من المصريين لتركيا فى الحرب بينها وبين ايطاليا . وذلك جريا وراء عواطفهم الاسلامية وعارض عمر طوسون الذى كان يدعو بين المصريين الى وجوب وقوفهم بجانب تركيا .

وكان موقف لطفى السيد فى هذا موقفا قوميا واضحا للعيان . فقد كان يعتقد أن شخصية مصر القومية لن تكتمل الا باستقلالها التام ليس فقط عن بريطانيا بل عن الدولة العثمانية أيضا . بل رأى أنه اذا جاز للمصريين أن يضعوا أولوية بين تلك الخيارات ، فالأولوية هنا ينبغى أن تعطى لاستقلال مصر عن الدولة العثمانية ، أما استقلالها عن بريطانيا ، فمن الممكن — هكذا كان رأيه — أن يتم تدريجيا . ولهذا

١. قامت الحرب العالمية الأولى كانت مصر في موقف لا تحسد
— فهي تابعة لتركيا دولة الخلافة ، وهي الدولة التي أعلنت وقوفها
جانب ألمانيا أي إلى جانب المحور ، ولكن الانجليز من ناحية
— كانوا يحتلون مصر وأعلنت الحكومة المصرية الأحكام العرفية
بلاد تضامنا مع انجلترا • فوجدها لطفى السيد فرصة سانحة
لتأييد موقف الحكومة في تضامنها مع انجلترا ، ولكنه في الوقت نفسه
وجدها فرصة ثمينة لمطالبة بريطانيا بإعلان الاعتراف باستقلال مصر ،
ثمنا لتضامنها معها •

والحق أن المصريين كانوا قد فقدوا الثقة في الاعتماد على دولة
الخلافة لنيل استقلالهم ، وفطنوا — من خلال تجاربهم مع الباب
العالي — إلى أنهم لن يحققوا الاستقلال إلا بسواعدهم • ففي عام
١٨٨٧ عرض الانجليز الجلاء عن مصر • لكن فرنسا زينت للباب العالي
عدم قبول الشروط الموضوعة للجلاء • ولم ينس المصريون هذا الموقف
لتركيا • وترتب على هذا الموقف أن توجه بعض المصريين سعيا وراء
استقلال البلاد شطر فرنسا ، وتوجه آخرون شطر انجلترا • وانقسمت
الأمة في ميولها ، إلى أن جاء الاتفاق الفرنسي الانجليزي عام ١٩٠٤ ،
فقطع كل أمل للمصريين في الدولتين وفي تركيا على السواء • وعندما
وقع حادث طابا ، وتبين للمصريين أن تركيا لا تهتم كثيرا بالتنازل
عن جزء من الأرض المصرية لانجلترا (وقد رجعت بعد هذا عن ذلك
التنازل) فقد الجميع ثقتهم بدولة الخلافة • ووجدها لطفى السيد
فرصة مواتية لإعلان معارضته الصريحة لفكرة الجامعة الإسلامية •
وهو يقول في هذا الصدد « ان أحسن ما قرأناه في أمر الجامعة الإسلامية
هو ما ذكره الأستاذ براون في خطبته التي القاها في كامبردج عام
١٩٠٣ وأبان فيها أن الجامعة الإسلامية هي خرافة ابتدعها دماغ
مكاتب جريدة التيمس في فيينا » •

وكان لطفى السيد في معارضته لفكرة الجامعة الإسلامية مدفوعا
ليس فقط بأسباب قومية ، بل كان يخشى كذلك أن الانجليز قد يستغلونها

لتقوية نفوذهم السياسى فى مصر بحجة أن انتشارها من شأنه أن يؤدى الى قلق نفوس الاوربيين ، مما يؤدى الى القذرع باستمرار الاحتلال • ومن الممكن أيضا أن يؤدى انتشارها الى الزعم بأن الاسلام دين للتعصب أو للعصبية ، الأمر الذى يمكن أن يستغله الاستعمار فى تأليب عواطف اخواننا المسيحيين وفى اىذاء شعورهم مع أن المشاهد كما يقول لطفى السيد : « أن الاقباط فى مصر يعيشون مع المسلمين مختلطين فى المصالح والمساكن ، متكاتفين فى المزارع والاعمال ، متجاورين على مقاعد المدارس ، متشاركين فى الوظائف والمرافق • ولم يسمع من زمان بعيد أن المسلمين الذين أمرهم الدين بحسن المعاملة هاج هائجهم على اخوانهم أو ظهروا يوما بما يقتضيه وجود التعصب الدينى فى النفوس من الحقد الذى يقدر زنده الاشتراك فى المصالح » • ولهذا فان الشعار الذى رفعه لطفى السيد وهو « مصر للمصريين » كان يعنى فيما يعنيه أن مصر للمصريين المسلمين والاقباط معا • هذا فضلا عن أن ارتداء مسلمى مصر فى أحضان تركيا قد يشجع أقباطها على الارتداء فى أحضان الحبشة مثلا • وفى هذا يقول لطفى السيد : « هل من يقول لى ان هناك قبطيا يفضل منفعة الحبشة على منفعة مصر أى على منفعته هو ؟ وهل من يقول لى بأن مسلما يفضل منفعة تركيا على منفعة مصر أى على منفعته هو ؟ نزلت الأديان لمنفعة الناس ، فلا يحل لنا أن نجعلها تناقض تلك المنفعة ، بل يجب علينا أن نوفق بينها ما استطعنا الى ذلك سبيلا » •

لهذا كله ، أعلن لطفى السيد فى موضع آخر : « ان المصرى هو الذى لا يعرف له وطنًا غير مصر • ومصريتنا تقضى علينا أن يكون وطننا هو قبلتنا لا نوجه وجهنا شطر غيره » • وعندما تعرضت وحدة الأمة لخطر الانقسام على اثر اغتيال بطرس باشا غالى فى ٢١ فبراير سنة ١٩١٠ عندما ذاع بين المصريين ميله لدم امتياز قناة السويس أربعين سنة أخرى ، وظن الاقباط أن الجريمة ارتكبت بدافع التعصب الدينى انبرى لطفى السيد يفند آراءهم مؤكدا أن لهجتهم تلك هى التى تؤدى الى التفرقة والانقسام وهى التى ستعرض وحدة الأمة للخطر •

تلك هي بعض الآراء والمواقف القومية لاستاذ الجيل • ولكن الشخصية القومية لمصر لا يمكن أن تكتمل وما كان لها أن تكتمل في رأى لطفى السيد — الا بالدستور • فالدستور هو الاطار الذى يجمع حقوق الوطن والمواطن وهو الوعاء الذى يتنفس جميعا فيه نسائم الحرية والاستقلال • ولهذا عندما أعلن المندوب السامى « جورست عام ١٩٠٩ أن مصر ليست أهلا للدستور أو أنها لم تصل بعد الى أن تصبح جديرة بالحصول عليه ، انبرى له لطفى السيد قائلا : « أن الأمة المصرية لا تحتاج فى نيل الدستور وفى الحصول على حقوقها الى شهادة بالكفاءة من أحد » • لأن مصر عرفت الاستقلال منذ القدم • منذ أيام الفراعنة • ففى القرن الخامس والثلاثين قبل الميلاد تأكدت معانى الاستقلال والسيادة والعزة فى نفوس المصريين ، على نحو دفع سفراء الممالك المجاورة الى أن يأتوا بلادنا متوددين يقدمون للوكنا الفراعنة فروض الطاعة والولاء • ومن الناحية الاخرى ، لم يكن أجدادنا الفراعنة أمة خاضعة قنعت بما قسم الله لها من رزق على أرضها الطيبة • بل سعوا — على نحو ما يفعل معنا الاستعمار اليوم الى بسط سلطانهم على كثير من أقطار افريقيا وآسيا • فكانوا يرسلون رسلهم الى تلك الأقطار يجوسون فيها خلال الديار ، حاملين العطور والأقمشة الزاهية الألوان الى أهلها ، وفى الوقت نفسه ، يعرضون عليهم حضارة مصر ويظهرونهم على عظمة ملكهم وثقافتهم ودياناتهم • وعلى هذا النحو ، كانوا يمهدون الطريق لزحف الجيوش ، فمن السخف بعد هذا أن يزعم زاعم أن مصر ليست أهلا للسيادة أو الاستقلال • واذا خطر ببال أحد أن تلك السيادة الفرعونية قد مضت فى زمان غابر فان لطفى السيد يرد عليه فى عبارة قوية قائلا : « كلا — نحن مراعاة مصر ونحن عرب مصر • ونحن ممالك مصر وأتراكها ، نحن المصريين » • وتتبلور النزعة القومية عند لطفى السيد فى عبارة موجزة ، ولكنها حافلة بالمعانى وتلخص وطنيته كلها عندما يقول : القومية معناها « أن نكرم أنفسنا ونكرم وطننا » •

أجل لبيك يا شيخ الفلاسفة : أن نكرم أنفسنا بأن نكرم المواطن

فينا ، بأن نكرم كل مواطن فينا • أن ننظر مثله الى الالهانة التي تلحق
بأى مصرى على أنها موجهة للمصريين جميعا — ولطفى السيد فى هذا
يعيد علينا قول المشرع اليونانى القديم سولون ، وهو قول حافل بكثير
من الدلالات : « خير الأمم أمة يتأثر فيها جميع الأفراد بالاهانة التي
تقع على واحد منهم » • هذا عن تكريمنا لأنفسنا أو عن تكريمنا للمواطن
فى كل منا • أما عن تكريمنا لوطننا فلن يكون الا بشيئين لا ثالث لهما :
أولا ، بأن نجعل من وطننا قبلتنا التي نوجه أنفسنا شطرها دائما •
وثانيا ، بالاعتماد على قوانا الذاتية فى نهضة هذا البلد الشريف • يقول
لطفى السيد « قد أعذرتنا الحوادث اذا اندرتنا بأن الاتكال على خير
المصريين فى تحقيق آمال المصريين ضرب من اللعب بالمصالح ، وحال
من أحوال العجز والقنوط » • وذلك لأن الاستقلال بكل معانيه فى
رأيه لن يكون الا « بيد المصريين ومن أعمالهم الذاتية » •

وبعد ، فقد عاش أحمد لطفى السيد ٩١ عاما (١٨٧٢ — ١٩٦٣) ،
عاصر خلالها الاحتلال والاستقلال ، والنفوذ العثمانى والحكم المصرى ،
وحضر حربين عالميتين ، وكان شاهدا على ثورتين : ثورة ١٩١٩ وثورة
١٩٥٢ ، ولكن آرائه السياسية والاجتماعية الرائعة التي تعرضنا لجانب
منها فيما سبق تشعرونا بأنه مازال حيا بيننا حتى اليوم •

القاهرة فى ٣/٤/١٩٨٤

سارتر (جان بول)

ولد جان بول سارتر في باريس في ٢١ يونيو عام ١٩٠٥م وتوفي بها في ١٦ أبريل عام ١٩٨٠ . وجدده لأمه يدعى « شفايتزر » الذي كان مدرسا للغات الحية وكان له الفضل في اكتشاف طريقة جديدة في تعليم اللغات سابقة على طريقة « برليتز » المعروفة وكان هذا الجد « بروتستانتيا » . أما والد سارتر فكان كاثوليكيًا وكان مهندسًا عمل في البحرية وتوفي في سن مبكرة ، وسارتر في عامه الثاني من عمره فكلفته أمه وعاش سنواته الأولى معها ومع جده وجدته لأمه . وتنقل بين ميدون ولاروشيل وباريس . وما لبثت أمه أن تزوجت عام ١٩١٦ فعاش معها ومع زوج أمه — وحصل على الليسانس في الفلسفة ودبلوم مدرسة المعلمين العليا ثم نال درجة الأجرىجاسيون عام ١٩٢٨ . وعندما اندلعت نيران حرب عام ١٩٣٩ جند في الخدمة الطبية ثم أخلى سبيله لحالته الصحية ، فشارك في حركة المقاومة . وبعد تحرير فرنسا سافر إلى أمريكا ثم عاد إلى وطنه وسافر عامًا واحدًا إلى ألمانيا حيث تابع محاضرات للفيلسوف هوسرل عاد بعده إلى فرنسا من جديد ، واشتغل بالتدريس . وما لبثت أن دأبت شهرته ككاتب وأشرف على مجلة « العصور الحديثة » . وفي عام ١٩٦٤ رفض سارتر جائزة نوبل في الأدب . وشارك في كثير من مؤتمرات ومظاهرات الاحتجاج التي نظمتها حركة السلام في العالم لتأييد حركات التحرير بين الشعوب .

وبوسعنا أن نرسم اللوحة التالية لانتاج سارتر أو لمؤلفاته :

في الفلسفة : الخيالي — المخيلة — تخطيط لنظرية جديدة في الاشغالات — تعالى الاجبو — مختارات من ديكارت مع مقدمة — الوجود والعدم — الوجودية فلسفة انسانية — نقد العقل الديالكتيكي .

مسرحيات : الذباب — الأيادي القذرة — الجلسة سرية — الشيطان والله — تمت اللعبة (سيناريو فيلم) — موتى بلا قبور — المومس المحترمة — كين — نيكراسوف — سجناء الطونا •

روايات : الغثيان — دروب الحرية : ١ — سن الرشد ٢ — مع وقف التنفيذ ٣ — الموت في النفس •

في القصة : الجدار — الحجرة — اريوسترات — علاقة خاصة — طفولة رئيس — الكلمات (سيرة ذاتية) •

في الأدب : المواقف ظهر في سبعة أجزاء وفي الجزء الثامن من المواقف نشر سارتر بحثه الشهير من الادب ؟ سان جينييه ممثلا هزليا وشهيدا — بودلير •

في السياسة : خواطر حول المسألة اليهودية — مسألة هنري مارثان — أحاديث في السياسة •

وسنعرض الآن لأهم المحاور التي تدور حولها فلسفة سارتر •
المنهج الفينومينولوجي في فلسفة سارتر :

يقدم لنا سارتر كتابه الرئيسي وهو « الوجود والعدم » مصحوبا بعنوان فرعي هو « محاولة فينومينولوجية لاقامة علم وجود عام » • ذلك أن التفكير الفلسفي المعاصر قد نجح في رأى سارتر في القضاء على عدد من الثنائيات عرفها تاريخ الفلسفة : الثنائية بين الشيء كسلسلة من المظاهر وجوهر الشيء — الثنائية بين وجود الشيء بالقوة ووجوده بالفعل — الثنائية بين عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته • وهو لم ينجح في القضاء على تلك الثنائيات الا باهتدائه الى فكرة الظاهرة كما نلتقي بها عند هوسرل ، أذ أن الظاهرة عند هذا الأخير هي كل حقيقة الشيء ولهذا يسميها سارتر « المطلق النسبي » فالظاهرة مطلق لأنها لا تحيلنا الى جوهر وراءها مثلا ، ولكنها من ناحية أخرى « نسبية » لأن ظهورها ووجودها يكون بالقياس الى شخص مدرك • أما مهمة الفيلسوف فقد انحصرت في أنها مهمة وصفية ، يصف بها

الظواهر في وجودها المطلق النسبي هذا • وذلك هو الأساس في النظرة
الفينومينولوجية للعالم عند سارتر •

وفي الوقت نفسه ، يتضح أن سارتر في تلك النظرة يعارض المثالية
العقلية • فهو يفرق بين وجود الظاهرة والظاهرة فحسب أو ظاهرة
الوجود • فكل ظاهرة لها وجود يتعدى كونها مجرد ظاهرة • حقا
أن الأشياء ظاهرات تدرك بالنسبة إلى شخص مدرك ، ولكن وجودها
بتعدى كونها مدركة • والمثالية وحدها هي التي ترد وجود الظاهرة
إلى مجرد ظاهرة • أما سارتر فيقاومها ويقرل معارضا باركلي مثلا
أن وجود الظاهرة لا يمكن أن ينحل إلى مجرد وجودها المدرك » •
ويسمى سارتر ذلي الجزء من وجود الظاهرة الذي يتعدى كونها مجرد
ظاهرة بالوجود المتعدى للظاهرة ، ويطلق عليه أيضا اسم « الوجود
المتفوق أو المتعالي على الشعور » • ومن أجل ذلك يقرر سارتر أن
نظرية المعرفة لم تعد تصلح كنقطة بدء في الفلسفة لأن الوجود - وجود
سابق على المعرفة العقلية •

وكان من الطبيعي كذلك أن يتابع سارتر فكرة الاتجاه القصدي
عند هوسرل فنحن نعلم أن الشعور والوعي عند هوسرل شعور بشيء
ما يقع خارجه ، وهو يتجه دائما نحو ذلك الشيء ، يقصده باعتباره
أنه مستقل عنه • وهذا هو ما يطلق عليه سارتر اسم « البرهمان
الوجودي » • لكن هوسرل - في رأي سارتر لم يستخلص كل النتائج
الواقعية التي كان من الممكن أن يؤدي إليها هذا الاتجاه • وذلك لأن
اتجاه الوعي نحو الأشياء مشحونا بالمعنى الذي يريد أن يعطيه لها
لا يكفي وحده لتفسير العلاقة بين الوعي والعالم أو بين الانا والا
أما
إذا لو كان وحده كافيا لأصبح من المتعذر علينا أن نفرق بين الصور
المتخيلة والصورة الواقعية للشيء مع أنه لابد أن يكون هناك اختلاف
في مادة « الشيء » كما يقول سارتر في كتابه « المتخيلة » - في حالة
صورته المتخيلة عنها في حالة صورته الواقعية » • أما سارتر فيقول إن
الوعي لا يخلق موضوعه على نحو ما يدعى المثاليون وأصحاب نظرية

المعرفة • والعلاقة المثلى بين الوعى وموضوعه هي علاقة حضور فقط لأن الوعى مجرد واضع لموضوعه أمامه *positionnelle* وليس القائل له بحال من الاحوال • بوسعنا أن نقول ان الوعى مصاحب لوجود الموضوع سواء كان هذا الموضوع فى الخارج أو فى الداخل يتمثل فى عمليات شعورية أو فى صور للمخيلة أو انفعالات لكن علينا أن نفرق فى الأنا المصاحب لتلك الموضوعات الداخلية بين حالتين له : بين الأنا غير المشعور به وهو الأنا فى الموقف الطبيعى للإنسان العادى وبين الأنا المشعور به أو الشعور المتعقل الذى يمثل موقف الفيلسوف الحق • وهذه الحالة الأخيرة هى التى تهمنا بصفة خاصة ، وفيها لابد أن نتفادى خطأين وقع فيهما فلاسفة سابقون • فصور المخيلة بدت فى نظر كثير من الفلاسفة على أنها أشياء ، ولكن على درجة أقل من وجودها من الأشياء الواقعية بمعنى أنهم نظروا إليها على أنها مسخ اوجود الأشياء ، فى حين أنها تخطئ عند سارتر بوجود تام ، ولكنه وجود خاص بها وتحددها ، وإن وجودها ليس وجوداً من الدرجة الثانية ، أو وجوداً واقعياً باهتاً ، ولكنه وجود خاص يقصده الشعور ويتعامل معه على هذا النحو • هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية علينا أن نتفادى خطأ آخر نجده فى نظرة أصحاب النظريات السيكلوجية الى الانفعالات مثلاً عندما رأوا أنها وقائع ذات كيان خارجى تماماً على نحو ما نجد ذلك فى الأشياء الواقعية • وعلى هذا النحو نجد وليم جيمس يتحدث عن انفعال السرور مثلاً على أنه ليس حالة شعورية بل على أنه مظهر من المظاهر الفسيولوجية • وهذا خطأ آخر يمثل طرفاً آخر • والحق أن الانفعالات ليست وقائع بل ظاهرات ، تظهر أمام الشعور أو الوعى على أنها ماهيات يكسبها الفرد معنى أو يخلق عليها معنى من خلال سلوك معين ومواقف معينة • ولن نستطيع أن نتفادى هذين الخطأين إلا عندما ننظر إلى الاجبو على أنه « اجبو متعال » وهو يمثل عند سارتر نظرة موحدة للحالات الشعورية أو للانفعالات أو لصور المخيلة ، أو هو جماع لها ، يؤلف بينها ، لكن لا على هذا النحو الأولى الذى نجده فى الأنا التأليفى عند كانط مثلاً ، بل هو أنا تأليفى مصاحب

لكل تلك الحالات ويقوم بعمله في حالة معينة معها ، لكنها معينة مشعور بها من ناحية يختلف بها عن الأنا غير المشعور به عند الانسان في موقفه الطبيعي ، وتمثل من ناحية أخرى نقطة لقاء بين العقل والانفعال ، بين التأثير والتأثر ، بين الداخل والخارج .

وشبيه بهذا الموقف الذي وقفه سارتر بازاء الوعي نجد موقفه بازاء الكوجيتو فالكوجيتو عند سارتر ليس هو ذلك الكوجيتو الوظيفي الذي حضر ديكارت وظيفته في التفكير أو في الشك وليس هو الكوجيتو الترנסندنتالي الذي يقدم المعرفة القبلية عند كانط . بل هو كوجيتو في مواقف en situations . ولهذا فإن التفكير الذي يستخدمه هذا الكوجيتو لن يكون التأمل العقلي ، بل هو تفكير نابع من المواقف التي يوجد الانسان أو الوجود البشري ملتصقا معها ، باعتبار أن الانسان عند كل من سارتر وهيدجر هو ذلك الكائن الموجود في العالم ، والذي لابد أن يكون الكوجيتو الذي يخصه كوجيتو يطلق عليه سارتر اسم الكوجيتو السابق على التأمل العقلي

الوجود والعدم : يقسم سارتر الوجود الى قسمين : وجود في ذاته ووجود من أجل ذاته ، الوجود في ذاته هو وجود الاشياء ، ومن ورائها وجود العالم . والوجود من أجل ذاته ، وهو وجود الوعي .

أما الوجود في ذاته فهو « الهو هو » . انه وجود متطابق مع نفسه دائما متماسك ، ذو قوام صلب ، غارق في ظلامه ، ملاء محض ، يستمر دائما هكذا في ذاته ، لا يتصدع ، لا يستطيع مفارقة ذاته ، وجوده عصي ، لا نستطيع أن ننفذ اليه ، ويعترض دائما طريق الوعي أو مسيرته . انه اذا وجود انتهى تطوره الذاتي أو هو وجود مجمد في ذاته . وبالإضافة الى ذلك ، فهو وجود مبهم غامض لا نستطيع أن نرده الى علة ما . أما الوجود من أجل ذاته ، فهو وجود يتخطى ذاته دائما ، يفارقها أو يفارق بعض نفسه ليحقق ذاته ، فهو في سعي دائم من أجل ذاته أو من أجل أن يدرك أي يمسك بذاته . انه دائما في حالة مفارقة دائمة لذاته . وهذا الوجود من أجل ذاته هو وجود

الوعى أو الشعور أو الذات ، بشرط أن لا تفهم من الذات هنا أنها مجرد الذات العارفة .

وعلى أساس هذا التصور لنوعى الوجود قدم سارتر تصوره للعدم فالعدم عند سارتر — أولا وقبل كل شيء — ليس نقيض الوجود . بل هو داخل في نسيجه . وله مصدران . انه أولا قائم في قلب الوجود لذاته الذى تصوره سارتر على هذا النحو الاستاتيكي غير الديالكتيكي فكان لابد أن يذهب تبعا لهذا الى أنه أى العدم هو وجود الشيء في ذاته شيء واحد . كان من الطبيعى أن ينتهى سارتر الى هذه النتيجة عندما أوقف حركة الأشياء وجمد تطورها وأفقدناها سيلانها المستمر الذى يتحدث عنه فيلسوف مثل هيراقليطس ، على سبيل المثال . بل ان سارتر في وصفه لهذا العدم يصور لنا أن العدم ليس فقط داخلا في باطن الوجود، بل على أنه سابق على الوجود . فاذا دخلت المقهى أبحث فيها عن صديق أتوقع أن يكون جالسا فيها في انتظاري ، فان اتجاه تفكيرى نحو صورة هذا الصديق يجعلنى لا أرى في المقهى كلها بما فيها من دراسى وموائد وأشخاص الا صورة ذلك الصديق . فتوقعى لرؤيته يجعلنى ألغى وجود كل شيء في المقهى . وعملية الغاء الوجود شرط أساسى لظهور صورة هذا الصديق الذى أتوقع أن ألتقى به . أما في حالة غياب الصديق عن الموعد أو عدم وجوده في المقهى ، فان عدم وجوده سيتراءى لى وكأنه عدم لوجود المقهى كلها ، بجميع ما تزخر به من أشياء وأشخاص . يريد سارتر أن يقول لنا ان الموقف التساؤلى أو التساؤل *l'interrogation* في حياتنا يكشف عن قيام العدم قياما موضوعا في نسيج الوجود . ولكن قيام العدم على هذا النحو الموضوعى في نسيج الوجود ليس الا مصدرا واحدا فقط لوجود العدم . أما المصدر الثانى لوجوده فهو الانسان . وذلك لان الانسان يقوم بأفعال عدمية كثيرة في حياته ، انه قادر مثلا على الغاء ماضيه من حسابه اذا تراءى له هذا الماضى على أنه يمثل عقبة في وجوده أو في طريق تحقيقه لذاته ، هذا الماضى الذى يسميه سارتر باسم

الماضى — الجدار le passé-mur والأمر شبيه بهذا فى المستقبل •
فالانسان بهذا الاعتبار هو ذلك الكائن القادر على افراز العدم فى الوجود • والانسان لا يكون قادرا على افراز العدم على هذا النحو •
الا اذا كان قادرا على خداع نفسه • فخداع النفس la mauvaise foi هو أهم ما يميز الانسان لأنه يستطيع عن طريقه أن يلغى بعض ذاته ،
ويبرز البعض الآخر ، يستطيع به أن يضحك على نفسه • فيوهم على سبيل المثال بأنه شخص هام أو بأنه يحتل وظيفة هامة أو مركزا اجتماعيا مرموقا أو بأنه سعيد فى حياته • • وهكذا • ولن يتأتى له هذا الا عن طريق قدرته على الاعدام • انه على سبيل المثال لن يدرك هذا الشيء الا اذا قام باعدام ما حوله من أشياء ، وباعدام كل العالم المحيط به ، بل وكل العالم • ووجود الاشياء فى هذه الحالة يبدو أمام الانسان وكأنها تقع موجودة على أرضية من العدم •

ولكننا نستطيع أن نوجه النقد لسارتر هنا فنفرق بين الاعدام والعدم • فالانسان قادر على كثير من أفعال الاعدام فى حياته • ولا بد أن يقوم بها ليتم له البناء ، لانه ليس هناك بناء الا بعد هدم • ولكن هذه الاعدامات شئ آخر يختلف تماما عن العدم الشئى أو الموضوعى الذى يريد سارتر أن يقنعنا بأنه قائم فى نسيج الوجود ، والذى يخيّل تصوره على هذا النحو حركة الحياة عند الانسان الى حركة محلية situationnaire ويجمد نشاطه كله بل ويجمد حياته الشعورية نفسها ويقيم حاجزا يفصل بين لحظاتها •

الحرية المترمة • كما أن سارتر فيلسوف العدم ، فهو كذلك فيلسوف الحرية تماما كغيره من فلاسفة الوجود لكن الحرية عند سارتر حرية ملتزمة • بمعنى أن الفرد يجد نفسه أثناء قيامه بالفعل الحر ملتحما فى مواقف معينة أو وسط تلك المواقف ، مشتبكا بها ومنخرطا فيها انخرطا •

وقد قال سارتر بهذا الالتزام l'engagement ليعارض الفلسفات العقلية المجردة التى تصورت الحرية على أنها أدخل فى باب الشعور أو التفكير العقلى (حرية استواء الطرفين مثلا) منها فى

باب الممارسة • فالحرية اذن في تلك الفلسفات، تتم قبل الفعل الحر ، وفي زمان سابق على الفعل وعلى الممارسة • أما عن سارتر فهي تتم « في الفعل » لانها ممارسة أولا وقبل كل شيء بل انها لا تملك الا أن تكون ممارسة ، والانسان لا يملك الا أن يكون حرا بهذا المعنى ، باعتبار أن حريته مكتوبه عليه على هذا النحو ، لكن لا بأى معنى دينى •

والحرية عند سارتر تشير في دروب غير مرسومة • انها حرية الاختيار • والاختيار بالمعنى الحقيقي عند سارتر هو ذلك الذى يتم في لحظة خاطفة ، دون رؤية أو تدبير عقلى سابق ، ودون معرفة بالدوافع التى حركته ، ودون رسم للهدف أو معرفة مسبقة بالغاية التى يرمى اليها الانسان فيما وراء قيامه بالفعل • الفعل الحر اذن كما يتصوره سارتر لا مصدر له ، ولا دافع له ، ولا غاية من ورائه أيضا •

لكنها مع هذا كله ليست حرية مطلقة تماما ، وليست حرية في الهواء • انها ليست بدون قيود أو عقبات تحد من انطلاقاتها ، انها لا تمارس الا على أرض من الشكائم تمثل أمامنا أشكالا مختلفة للمقاومة • مقاومة الفعل الحر ، أو هي أشكال مختلفة لما يسميه سارتر « العقبة » la Facticité وما أكثر العقبات في حياة الانسان : الاشياء المادية التى يصطدم بها الانسان في طريقه عقبة ، والماضى الجدار عقبة ، ووجود الآخرين أو الاغيار عقبة ، بل ان سارتر يسمي تلك العقبة باسم خاص ، لأن الآخرين هم l'en fer C'est les autres ويتركز هذا الجحيم بصفة خاصة في « النظرة » التى يسلطها الغير أو الشخص الآخر على ، فيشل بها وجودى شللا •

وكل تلك العقبات لا يتصورها سارتر على أنها عك للفعل أو على شروط لوجوده بل هي بمثابة الارضية التى تمتد عليها المواقف أو هي الجو الذى نعيش فيه • انها تمثل الشلالات التى تعترض طريق الفعل الحر وتنكسر على رؤوسها المدببة انطلاقتة • لكنها في الوقت نفسه تمثل حوافز للفعل الحر ، أو مجالا لتوكيد الارادة الانسانية

باعتبار أن الحرية الانسانية لا تتأكد الا من خلال تحطيمها لتلك
السدود ، وعن طريق تفتيتها الدائم لهذه الصخور المعترضة •
لكن سارتر لم يقل بأن الحرية تسير في دروب غير مرسومة ليعارض
فقط. التيارات الفلسفية العقلية على نحو ما رأينا ، أو تلك المذاهب
الأخرى التي قالت بالمنفعة أو السعادة أو اللذة كغاية للفعل الحر
الأخلاقي ، بل من أجل أن يناهض بصفة خاصة تلك الحرية المرسومة
من الخارج التي قال بها الماركسيون والتي تصوروا فيها أن حرية
الفرد خاضعة لمجموعة من الظروف الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية
تجعل الانسان رهنا بطبقته الاجتماعية ورهنا بالمرحلة التاريخية التي
يعبرها. مجتمعه ورهنا بأدوات الانتاج التي يستخدمها مجتمعه ليوجه
اقتصاده ... الخ • والفرد في كل تلك الاحوال يصبح انعكاسا للظروف
أو مجرد تعبير عن مرحلة تاريخية معينة • ومعارضة سارتر لهذا التصور
للفعل الانساني هو الذي جعله يقول بفكرة « المواقف » في مقابل
تلك الظروف لان الانسان في المواقف يكون في حالة من « الالتزام »
بها • أما الظروف التي يقدمها الماركسيون في وصف الحرية فانها
تقدم له « الالتزام » أو الحتمية المطلقة • تلك الحتمية التي يصبح
فيها الفرد انعكاسا أو صدى للظروف التي من حوله فقط • ومن ثم
فإن هذا التصور للحرية يؤدي الى الغاء الوجود الفردي تماما ،
والى تصفية كل المبادرات الشخصية للانسان الفرد الحر • تلك
المبادرات التي لا تتم بطبيعة الحال الا في قلب « المواقف » ولكن
هذه المواقف ليست مفروضة على الفرد مائة في المائة من الخارج •
انها مواقف هضمها الانسان وأحالتها الى جزء من كيانه ، فأصبحت
« وكأنها » نابعة منه ، أو على الأقل لم تعد غريبة عنه تماما • والانسان
قادر دائما على أن يمارس حريته على أرضها ، وعلى أقل تقدير انه
قادر على أن ينفذ يديه منها أو على أن ينسحب منها أو ان لديه
دائما امكانية العدول عنها الى غيرها أو امكانية تلوينها بلون خاص •
والآن ما الحكم الذي نستطيع أن نحكم به على تصور سارتر
للحرية ؟

هل قدم لنا سارتر تصورا فرديا مطلقا أو كاملا للحرية ؟ لا نستطيع أن نقول بهذا • فسارتر مثلا قد شن حربا لا هوادة فيها على البرجوازية الفرنسية التي لم تفلح الثورة في اقتلاع شيء من سماتها • وهو ينعت البرجوازيين الفرنسيين بأقذع أنواع السباب : انهم متحذلقون ، أوغاد ، قذرون ، طفيليون ، منافقون سلبيون ، محافظون ، متجمدون فردانيون ••• الخ •

هل نقول تبعا لهذا ان سارتر ضد النزعة الفردية أو أنه مع تصور ما للحرية الاجتماعية ؟ الحق أن فكرة « المجتمع » لا تظهر في فلسفة سارتر الا من خلال هؤلاء الآخرين أو الأغيار الذين وقفنا على وصف سارتر لهم فيما سبق • وكل تصور اجتماعي أو مجتمعي للحرية لابد أن يتجاوز دائرة هؤلاء الأغيار ليصل بعد هذا الى دائرة المجتمع • ولكن سارتر لا يفعل • بل انه قام بتقطيع كل الحدود التي تربط الفرد بدينه وطبقته ومجتمعه وبيئته ••• الخ فكيف نتحدث عن المجتمع بعد هذا كله ؟ ثم اننا نعلم ان الارادات الفردية في كل المجتمعات لابد أن تختلف وتتصارع أو تتعارض مصالحها ، فهل نجد عند سارتر مبدأ موحدا لها ، يصهر صراعاتها وتتصارع له تلك الارادات راضية مرضية ؟ هل يمكن قيام اخلاق وجودية ؟ هل هناك قيمة عليا تخضع لها تلك الارادات الفردية ؟ من الصعب أن نقول بهذا في فلسفة سارتر لأنه يقول لنا ان ارادة الغير قد وجدت لتسلبني حريتي ، وان ارادتي قد وجدت من أجل أن تسلب الغير ارادته • ولا مخرج لنا من تلك الحركة المتبادلة المستمرة بين ارادتي وارادة الآخرين ، والتي لا يتم فيها تنازل أحد الاطراف الى الطرف الآخر الا على أساس « القهر » أو التسلط الفردي الذي يمارسه هذا الطرف الآخر على الطرف الاول ، أعنى أنه لا يتم أبدا في سبيل مصلحة عليا أو قيمة كبرى •

وبالرغم من هذا الجو الذي نعرفه تماما في مؤلفات سارتر الفلسفية وفي مسرحياته ورواياته ، الا أنه في كتابه الصغير « الوجودية فلسفة انسانية » يذهب الى أن الانسان الوجودي يتحمل مسؤوليات أمام الآخرين ، وأن لديه التزامات معينة قبلهم • فهو يقول مثلا :

« انى مضطر فى الوقت الذى أريد فيه حريتى أن أريد حرية الآخرين »
بل ويقول أيضا : « ان ما نختاره هو الخير دائما • وليس هناك
خير بالنسبة اليينا كأفراد الا اذا كان كذلك بالنسبة اليينا كمجموع » •
وهذه العبارة الأخيرة فريدة تماما على جو فلسفة سارتر ، وتذكرنا
مثلا بفيلسوف أخلاقى مثل كانط • لكن بوسعنا أن نسأل سارتر :
على أى أساس سيقوم الفرد تلك الالتزامات التى يتحدث عنها ؟
وما هو المعيار الذى يجعلنى على يقين بأن ما أفعله هو الخير بالنسبة
الى الآخرين ، بل بالنسبة الى المجتمع ؟ لم يوضح لنا سارتر فى
فلسفته اجابة على مثل تلك التساؤلات ويبدو أن أقواله هذه لم يفل
بها الا فى تلك المحاضرة الجماهيرية التى ألقاها تحت عنوان : « الوجودية
فلسفة انسانية » ونشرها بعد هذا فى كتاب مستقل •

ولكن سارتر يفاجئ قارئه ، فيؤلف كتابه الأخير « نقد العقل
الديالكتيكى » ويقدم فيه وصفا للانسان يختلف جوه تماما عن وصف
ذلك الانسان الوجودى الذى قدمه لنا طوال حياته • فالفرد فى هذا
الكتاب « كائن اجتماعى تاريخى يهدف الى تغيير العالم » • بل ان
هذا الفرد يعيش ليس فقط فى المواقف بل فى اطار من الظروف
الاجتماعية والتاريخية • ومن الواضح أن سارتر فى هذا الكتاب قد
سعى الى ضرب من التقارب بينه وبين الماركسية • وبصفة خاصة
بينه وبين المادية التاريخية بالذات ، لكنه تقارب من أجل أن يسدد
ضدها ضرباته على نحو أفضل ، بعد أن يعيش فى اطارها أو فى جوها
العام ، فهو اذن تقارب مدروسة خطواته محسوبة تماما •

يقول سارتر فى هذا الكتاب ان الخلاف ليس بينه وبين الماركسية
بل بينه وبين الماركسيين الذين حاولوا المنهج الماركسى الى مذهب
وقدموا لنا نوعا جديدا من المثالية حاولوا فيه أن يفرضوا على الواقع
مجموعة من القوالب الجامدة والمقولات التى أصبحت تمثل عندهم
الكلمة الأخيرة فى فهم العالم • وهو يصف المذهب الماركسى على أنه
ضرب من المثالية اليسارية تمسك فيها أصحابها بمجموعة من الافكار
الاولية تذكرنا تماما بخطأ المثاليات العقلية اليمينية ومقولاتها العقلية

التي فرضتها هي الاخرى على الواقع • وقد تجاهل الماركسيون المعاصرون في هذا بعض أقوال ماركس التي ذهب فيها مثلا الى أن الظروف تتغير تحت وطأة أفعال الناس أو البشر وإلى أن البشر يصنعون تاريخهم بأيديهم أو عن طريق أفعالهم الثورية أو « البراكسييس » • والذي يعنيه سارتر على الماركسيين المعاصرين أنهم جمّدوا الماركسية وأصبحت لديهم اجابات جاهزة أو « جداول » يبرزونها دائما أمام أى تساؤل أو مبادرة وذلك لأنهم اختاروا أن يكونوا من أصحاب « الطريق الواحد » ولم يتركوا أى مجال للحرية وللمبادرات الفردية الانسانية • أما سارتر فقد سعى في هذا الكتاب الى أن يكتشف نقطة لقاء بين التاريخ والارادة الفردية وبدلا من أن يبدأ من الكلى الشمولى ، على نحو ما يفعل هؤلاء الماركسيون سواء كان هذا الكلى هو التاريخ أو المجتمع أو العالم أى الطبيعة أو الطبقة الاجتماعية رأى أن يبدأ من تفتيت هذا الكلى الشمولى أو يبدأ مما يسميه هو الكلى الذى يتحلل *la totalité detotalisée* أو بالكلى الذى يتفكك أوصاله ، وينفرد عقده من خلال الفرد وممارساته ، ولا شك أن سارتر هنا يفرغ الماركسية من مضمونها تماما ، ويهاجمها في عقر دارها بعد أن استخدم أدواتها وعاش في جوها العام •

القاهرة في ٢٨/٤/١٩٨٤

بعثنا الفكرى ... كيف

م-٣ (مقالات)

صح. أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « خير القرون »
الذين بعث فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم » • وفي رواية أخرى : « خير القرون قرنى ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم • » ومعنى الحديث أن القرن الذى عاش
فيه الرسول وصحابته خير من القرون المتأخرة ، وأن الاقتداء
بصحابه الرسول خير من الاقتداء بمن بعدهم ، وأن معرفة أقوالهم
وأعمالهم خير وأنفع من معرفة المتأخرين ، ونحن منهم •
وهو لا ينطق عن الهوى • لكن بات علينا نحن أن نتساءل :
لم كان ذلك كذلك ؟

لم كان خير القرون الذى عاش فيه الرسول ثم الذى يليه
وهكذا وهكذا ؟؟ حقا ان الناس الذين عاشوا أيام الرسول كفاهم
شرفا رؤيته صلى الله عليه وسلم ، وأنه كان بينهم يتلو عليهم آيات
الله ، يطهرهم ويزكيهم بها كفاهم شرفا أنهم نعموا بالصحبة ،
وتلقوا نفحات النبوة من منبعها مباشرة وبلا واسطة • كل هذا
حق • ولكن من الممكن أن يقال أيضا اننا نستقبل اليوم القرن
الخامس عشر للهجرة ، وأن الاسلام قد اكتسب طوال القرون
الماضية تجربة ومعرفة ومزيذا من التأصيل النظرى فى العقيدة وفى
الشريعة على السواء ، وكان لابد أن ينعكس هذا كله على الدين
فكرا وسلوكا ، فتنمو حصيلته وترداد عقيدته رسوخا فى قلوب
المسلمين ؟ أم أن هذه الذخائر الاسلامية التى لم تكن موجودة
على عهد الرسول وصحابته وظهرت فى أجيال لاحقة لتضيء عقول
المسلمين بكثير من المعارف حول علوم القرآن والحديث والشريعة
وأصول الدين وفروعه كانت كلها حراثا فى البحر ؟ هل نقول مثلا
بأنه كان من الأوفق أن لا يقوم علماء المسلمين على الإطلاق بكل
تلك الجهود التى بذلوها فى ميدان المعرفة النظرية لكنها لم تحفزهم
الى تنمية سلوكهم الإسلامى ؟

ليس من المعقول أن نقول بهذا لأنه فضلا عن منافاته للمنطق

واسنة التطور فان القول به سيكون بمثابة تفضيل الجاهل على العلم . اننا نعلم مثلا ان الامية كانت منتشرة على عهد الرسول وصحابته ، بل كانت هي السمة الغالبة ، ومن أجل هذا أطلق على القلة القليلة من الصحابة التي اشتغلت بالعلم جماعة القراء ، لأنهم لم يكونوا أميين بل كانوا يقرأون الكتاب ، وانحصر أهمهم في هذا بالإضافة الى كتابة الوحي . وكان بعضهم (عبد الله بن عباس مثلا) واسع الاطلاع في الشعر والأنساب وأيام العرب وعلى شيء من العلم بتفسير القرآن وأسباب نزوله ، وكان البعض الآخر : عبد الله بن عمر ، على سبيل المثال ، جامعا للحديث ، وكان ثمة فريق ثالث على دراية بالقصص فضلا عما زودهم به الاسلام حول قصة آدم ونوح وابراهيم ويوسف وموسى ويونس وداود وسليمان ... وأخبار الأمم من قبلهم ... فاذا كان معيار التفضيل بين القرون هو العلم والمعرفة ، حتى اذا حصرنا ما نفهمه من العلم والمعرفة في العلم الديني وفي المعرفة الاسلامية بالمعنى الضيق فقط — فلا يعقل أن يكون هذا القدر الضئيل من المعرفة الذي أتيح للصحابة ولكثير من التابعين هو الذي جعلهم خيرا ممن جاءوا بعدهم من علماء المسلمين في الفقه والشريعة وفي الفرق الاسلامية على سبيل المثال .

وبمناسبة علم الفرق الاسلامية ، هل نردد ما يقال عادة من أن المسلمين الأوائل من الصحابة والتابعين كان علمهم بالدين وبالرسالة ذا طبيعة خاصة ، تتميز بعدم الخوض في أمور الدين والعقيدة أو بالامتناع عن الجدل حولها ، وكان امتناعهم هذا عن الاستدلال والنظر والجدل خيرا للدين والعقيدة ؟ هل لو فقدنا بطريقة أو أخرى ، هل لو أحرقنا مثلا كل تلك الآثار الرائعة في التراث الاسلامي التي خلفها لنا علماء وفقهاء المسلمين الذين جاءوا بعد عهد الرسول وصحابته ، وطلب منا أن نتوفر فقط على قراءة القرآن والحديث والتأمل في السنة السنية ، هل كان سيكون في هذا احياء للمنهج الذي كان متبعا في حياة الرسول ؟

مما يقال مثلاً في هذا المجال أنه — كما يقول المقرئ في الخط — لم يرد عن أحد من الصحابة « على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء مما وصفه الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد عليه الصلوات والتحيات ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات • نعم ، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من الغلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والبر والعظمة ، وساقوا الكلام سوقاً واحداً • وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفى مماثلة المخلوقين • فأثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم الى تأويل شيء من هذا ، ورأوا بأجسامهم اجراء الصفات كما وردت • ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله وعلى اثبات نبوة محمد عليه الصلوة والسلام سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ومسائل الفلسفة ، فمضى عصر الصحابة على ذلك » •

مثل هذا الكلام ينبغي أن نقف على ابعاده الحقيقية • فليس من شك في أن تشعب الكلام وتنوعه حول تلك المسائل الالهية والفلسفية بعد عهد الرسول وصحابته كان يعكس ترفاً عقلياً لم يظهر في المجتمعات الاسلامية الا بعد أن ضعف الايمان في النفوس ، وانعكس هذا الضعف أول ما انعكس في ضعف العلاقة بين الدين والمجتمع أو بين الدين والملة في نظر الحكام والمحكومين على السواء • ومما ساعد على هذا اختلاط المسلمين بأرباب الديانات الأخرى وامتزاج الثقافة الاسلامية بثقافات أجنبية وتيارات فكرية وافدة أثرت تأثيراً كبيراً في المجتمعات الاسلامية ، ووجدت في رخائها ولين العيش فيها وضعف تأثير الدين بين أفرادها تربة صالحة ، خلقت مناخاً فكرياً خاصاً وفضولاً في المعرفة أثري الحياة العقلية

وأغناها دون أدنى شك ، لكن كان له تأثيره الضار في العلاقة العميقة بين الدين والمجتمع ، فلم يعد المسلمون في تلك العصور يشعرون بذلك الحس الاجتماعي للدين الذي كان يشعر به المسلمون على عهد الرسول وصحابته .

حقا لم يكن المسلمون في عصر النبوة وفي العصر الراشدي الأول علماء في الفقه أو في الاقتصاد أو في علوم الشريعة . ومن المؤكد أن هذه العلوم علوم اجتماعية تسعى الى تنظيم العلاقات الاجتماعية ومختلف ألوان التعامل بين الناس حسبما نزل بها الشرع . لكن هذا كله شيء ، والحس الاجتماعي للدين ورسالته الذي كان شائعا في نفوس الناس على عهد الرسول وصحابته شيء آخر .

بوسعنا أن نقول اذن ان الحس الاجتماعي للدين ورسالته هو الذي كان واضحا في عقول وقلوب وسليقة المسلمين في عصر النبوة . أما العلوم الفقهية وعلوم الشريعة والاقتصاد الاسلامي بمختلف فروعها مما ظهر في القرون اللاحقة فقد أدى الى تنظيم أكثر للعلاقات الاجتماعية المختلفة ، وأدى الى تقنين أكثر لتلك العلاقات والى تعقيدها تعقيدا له صفة العلم ويتمشى من ناحية ثانية مع كثرتها وتشابكها وتنوعها . لكن هذا التنظيم أو التعقيد كان شيئا مختلفا عن ذلك الحس الاجتماعي الذي ساد في عصر النبوة ووجه سلوك الناس كلهم باعتباره الرسالة الحقيقية للدين التي ملأت وجدانهم الاجتماعي الفطري .

هذا التوجه لفهم رسالة الدين واتصالها ببناء المجتمع من الداخل هو الذي يفسر امتناع المسلمين في عصر النبوة وفي العصر الراشدي الاول عن الجدل حول مسائل العقيدة . ولهذا عندما سئل الامام مالك بن أنس عن معنى الاستواء في الآية الكريمة : « الرحمن على العرش استوى » قال : « الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب » . وهذا الكلام لامام

أهل الحجاز فيه تحريم واضح للمراء وللجدل في العلم لأنهما — كما قرر هو بحق — يذهبان بنور العلم من قلب العبد ، لكن ينبغي علينا أن نفهمه في ضوء قوة شعور مالك بالمجتمع أو بالأمة إذ أن أخشى ما كان يخشاه مالك أن يستمرىء الناس اللجاج العقلى والجدل العقيم المترف حول مسائل افتراضية في ميادين العقيدة والشرعية على السواء ويؤثرونها على تتبع الخط الوجدانى الثابت لديهم وهو حرصهم على بناء المجتمع من الداخل وعلى وحدة الأمة وتماسكها . من الممكن أن نقول أن الامام مالك هنا قد أوصانا بالتسليم في أمور العقيدة ، لكن علينا أن لا نقنع بهذا القول . إذ أن التسليم هنا ليس مقصودا لذاته ، بل هو تسليم من أجل تربية وتنمية وتعميق ذلك الحس الاجتماعى الذى أشرنا اليه سابقا ، والذى ينبغي ان يسود بيننا اليوم في فهمنا للدين ولرسالته . وبعبارة أخرى ، نستطيع أن نقول انه تسليم لا من أجل الطاعة وحدها ، تلك الطاعة التى يرى البعض أن يحصر رسالة الدين في نطاقها فحسب ، بل هو تسليم من أجل بناء المجتمع .

المهم أن لا نخطئ هذا الهدف العام لرسالة الدين . وعلينا أن نتخذ جميع الوسائل من أجل تحقيقه . فإذا كان المسلمون الأوائل على عهد الرسول وصحابته قد وجدوا أن الوسيلة لتحقيق ذلك الهدف قائمة في محاربة ذلك الترف العقلى الذى تمثل في الجدل حول أمور العقيدة ، فنعم ما فعلوا وطوبى لجهودهم !! أما نحن وبخاصة بعد انصرام كل تلك القرون وبعد نمو العلوم ووسائل المعرفة لدينا في كافة المجالات ، فمع محافظتنا على ذلك الهدف العام ومع حرصنا على عدم الانزلاق في أى ترف عقلى أو مذهبى من أى نوع ، سواء كان من النوع القديم فيما قدمه علماء الكلام وفلاسفة الاسلام أو كان من أى نوع معاصر ، مع هذا كله فانى أحسب أنه قد أصبح من واجبنا — بعد نمو ثقافتنا وزيادة معارفنا — أن لا نترك ذلك الهدف العام خاضعا لمجرد الشعور الوجدانى المبهم ، بل أصبح لزاما علينا أن نعمق احساسنا به تعميقا يتسم بالمصارحة أولا وبمحاربة اخضاعه للعلم ثانيا .

في هذا المسار علينا أن نبحث عن بعثنا الفكري لأنه يمثل الطريق الذي سار فيه المسلمون في خير القرون ، في ذلك القرن الذي عاش فيه الرسول وصحابته • نحن مندوبون الى السير في هذا الطريق ، بل اننا مكلفون بذلك •

واننا لنشعر بأن السير في هذا الطريق هو الذي سيرضى عنه الله ورسوله ، وهو الذي يستحق أن يوصف أكثر من غيره بأنه سلفي • وذلك لأنه تعميق الجادة الى ذلك الكنز الذي يرقد تحت الرماد ، الى تلك الطاقة المطمورة التي نجح المسلمون الأوائل في وضع أيديهم عليها فانطلقت كل الطاقات من مراقدها ، واندفعوا يغزون بها العالم غزوا حضاريا مازالت قوتها الدافعة تحرك العالم من حولنا حتى اليوم ، لكن جذوتها — وبالإسف — انطفأت بين أيدينا نحن ، مع أننا المصدر والمنبع لها • السير في هذا الطريق هو بحث عن طاقات أمتنا التي خبت وأنطفأ أوارها بأفعالنا • وهو أولى من السير في طرق أخرى يتوهم السالكون فيها أنها هي التي يصدق عليها وصفها بأنها « سلفية » لأن فيها — على سبيل المثال — ترسما لما كان يرتديه الرسول من لباس أو زي ، أو لما كان يحرص أن تكون عليه هيئته أو منظره العام ... الخ ولا أكتفك أيها القارئ — أننى عندما أستمع الى تلك المناقشات التي من هذا الطراز أو أقرأ حولها أشعر في قرارة نفسي بأننا بصدد ترف عقلى من لون جديد ، ليس فيه جزء واحد من عمق ذلك الترف العقلى الآخر الذى شغل بعض أسلافنا أنفسهم به في فترة من فتراتنا الحضارية التي غلبت فيها المناقشات الكلامية والفلسفية الجادة ، بل هو ترف عقلى ممسوخ يتعلق بالديكور ويترك الجوهر ، يتشبث بالشكل ويهمل الرسالة الحقيقية للدين •



ونستطيع أن نحدد بعض السمات الرئيسية لهذا البعث الفكري على النحو التالي :

بعضنا الفكرى بعث دينى فى أساسه فالصيغة الدينية — من وجهة نظرى الشخصية وعلى النحو الذى أفهمها عليه — أكثر ملاءمة لبعضنا الفكرى بل ولنهضتنا الشاملة كلها من غيرها • وذلك لأنها تشتمل على كل من النهضة العلمية العصرية وتحقيق العدالة الاجتماعية أو على الأقل — لا تتعارض معهما •

فمن الناحية الأولى ، لم يعد أحد يشك فى قيمة العلم ، ولا فى وضعه الممتاز بالنسبة الى مسيرة حياتنا كلها ولا فى الآثار الناجحة لتطبيقاته التكنولوجية : تلك التطبيقات الرائعة التى أدت وتؤدى كل يوم الى تيسير الحياة من حولنا فى الصناعة والزراعة والطب والهندسة والتجارة مما يحقق للانسان — على أقل تقدير — توفير وقته وجهده حتى يجد متسعاً أكثر من الوقت لاطلاق طاقاته الابداعية ، وينتهى به الى زيادة الانتاج وحسن استغلال الموارد وتزويد المجتمع بمصادر جديدة للطاقة ... الخ •

لكن الذى يستحق المناقشة منا هو أن نطرح سؤالاً كهذا : هل أخذنا بالهضة العلمية التكنولوجية فى عمارة الأرض ، وتطبيقنا لكل ما وصلت اليه من ابداعات وفنون ، هل يكفى هذا ليقظة الوعي العربى الاسلامى ؟ هل تستطيع هذه النهضة العلمية تعميق حسنا الاجتماعى واشغال حماسنا والقضاء على كل العقبات التى تعرقل تقدمنا ؟ هل هى قادرة على توحيد نظرتنا الى الحياة ؟ هل هى كفيلة بتجميعنا حول هدف واحد وانقاذنا من فرقتنا وشتاتنا ؟ ومن الواضح أن الاجابة على كل تلك التساؤلات بالنفى ، وذلك لأن كاتب هذه السطور يعتقد أن الصيغة الدينية وحدها هى القادرة على هذا كله ، فضلاً عن أنها لا تتضمن ما يتعارض بأخذنا بكل أسباب النهضة العلمية التكنولوجية •

لكن لا يفوتنى هنا أن أنبه — من الناحية الأخرى الى شبط تورط فيه بعض المتحمسين للفكر الدينى وجعلهم يزعمون أننا نجد

في الدين وفي القرآن الكريم بالذات اشارات واضحة لكل النظريات العلمية المعاصرة ، وفي هذا أحد جوانب اعجازه • لكن القرآن ليس كتابا علميا بحال من الأحوال ، ولن يزيد من قيمته عندنا أن نجد فيه تلك الاشارات العلمية التي قد يكون تأويلها على هذا النحو أو ذاك من المحاولات المشكوك في صحتها بل قد يكون هذا ضربا من الوهم لا غير • فضلا عن أن العلم يتطور دوما ، وليس من الفطنة أن نربط معنى الآيات القرآنية بنظريات متغيرة ولا يقف تطورها عند حد •

وعلى أي حال ، فإن هذه المحاولات ليست في حقيقتها الا امتدادا لاتجاه ظهر في القرن التاسع عشر وشاهدنا فيه بعض مفكرى الاسلام من أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده يقومون بالدفاع عن الاسلام ضد كثير من الاتهامات التي ألصقها به بعض المستشرقين ، واتهموه فيها بأنه هو المسئول عن تخلف المسلمين تارة ، وعن نفورهم من المدنية تارة ثانية ، وعن عدم أهليتهم للحرية ولايمانهم بالتواكل تارة ثالثة • فنحن نعلم أن الاسلام في القرن الماضى كان قد حبس نفسه في قفص أو آخر من أقفاص الاتهام تلك ، واتخذ موقف المدافع عن نفسه ضد كل تلك الاتهامات أو ضد أحدها •

وأحسب أننا الآن وقد أصبحنا في نهايات القرن العشرين قد تجاوزنا تلك المرحلة ، ولم نعد نكتفى بأن يظل الاسلام في هذا الموقف الدفاعى ، أو في موقف الدفاع عن النفس • فقد أصبحنا نؤمن جميعا بأن الاسلام لا يقف حجر عثرة في سبيل المدنية ، ونؤمن كذلك بأن الايمان بقدرة الله ليست - كما أشار الى ذلك الامام محمد عبده - بمانعه للمؤمن أن يأخذ بالأسباب ، ونؤمن أن عقيدة القضاء والقدر ليست ولن تكون مثبطة لعزائم المسلمين ، بل الأدنى الى الصواب أن يكون العكس لأن القضاء يتصل بعلم الله الذى نجهله تماما ، ولأن القدر من أمور الغيب التى من شأنها

أن تملأ قلب المؤمن بالشجاعة والرغبة في التضحية وعدم الخوف من المستقبل .

أصبحنا اليوم نؤمن بهذا كله وتجاوزنا تلك المراحل السابقة .
لكن بات من واجبنا أن نبعث الحياة في الطاقات التي كانت وراء
المد الاسلامي في عصر النبوة وفي العصر الراشدي الأول ، ووراء
ذلك التوهم الذي شهدته أيام المجد التليد في تاريخ الحضارة
الاسلامية .



هذا فيما يتصل باشتغال الصيغة الدينية على النهضة العلمية
أو عدم تعارضها معها على الأقل . أما فيما يتصل باشتغالها أيضا
على العدالة الاجتماعية ، فيؤسفنا أن نردد هنا ما ذكرناه آنفا حول
العلم والتكنولوجيا .

وعلى سبيل المثال ، هل يستطيع أحد أن يشك في قيمة
الجهود التي تبذلها كثير من المجتمعات الاسلامية في تذويب الاموارق
بين الطبقات وفي توزيع الثروة بالقسط والوصول بها الى الطبقات
العريضة رفعا لمعاناتها ودفعها لها للمشاركة في عملية البناء ؟ وأيا كان
الشعار الذي يرفع هنا أو هناك لتسمية تلك الجهود ، وأيا كانت
اللافتة التي نضع تلك الجهود تحتها ، فلا خلاف حول قيمة ما
نقدم عليه في هذا الجانب ، ولن نعدم أن نلتقي بآيات قرآنية أو
بأحاديث نبوية تؤيد جهودنا الإصلاحية في هذا السبيل . لكن
الذي يستحق المناقشة منا هو أن نطرح سؤالاً كهذا : هل اذا أخذنا
بهذا الخط الاصلاحى أو الثورى ، هل نضمن بعد هذا يقظة وعينا
العربى الاسلامى ؟ هل نضمن بهذا تفتح العقول والقلوب للحياة
واقبال المسلمين على نهضة مجتمعاتهم بروح عالية متوثبة ، متحدين
غير متفرقين ولا ممزقين ؟

هذا ونشير الى أن بعض مثقفينا يرى أننا شعوب بلا هوية .
وذلك لأننا لم نحدد حتى الآن وقوفنا الى جانب أحد المعسكرين

الرأسمالى أو الاشتراكى • وأننا من أجل هذا مازلنا نبحث عن هويتنا عن طريق الانضمام الى أحد هذين المعسكرين • كأن هويتنا لن تتحدد الا عن هذا الطريق • مع أن تحديد هويتنا قد يكون فى عدم الانضمام الى أيهما وفى الابتعاد عنهما معا • لقد فطنا الى قيمة الاقتصاد فى حياتنا عندما تبيننا أن تحررنا السياسى لا قيمة له الا اذا استند الى تحرر اقتصادى ، لأن ارادتنا الوطنية لا يمكن أن تؤكد وجودها وهى خاضعة لسيطرة أو لهيمنة اقتصادية تمارسها علينا هذه الدولة العظمى أو تلك •

غير أن رفض الهيمنة بكل أشكالها بما فى ذلك الهيمنة الاقتصادية لن يكون الا باعتماد صادق على النفس • وهذا الاعتماد الحقيقى على النفس لن يؤتى ثماره عن طريق رفع شعارات مذهبية معينة ، أو عن طريق الارتقاء فى أحضان هذا المعسكر أو ذاك ، أو من خلال أقوال ينادى بها قائد طموح أو سياسى مغامر ، بل يتحقق فقط من خلال ارادات أفراد مؤمنين ، آمنوا بأن التربية الدينية السليمة هى طريقهم الوحيد لعزتهم وكرامتهم واستقلالهم الحقيقى وهى السبيل الوحيد لرفضهم التبعية •

ومعنى هذا أننا سنجد أنفسنا فى نهاية المطاف عندما نشرع فى تطبيق العدالة الاجتماعية المشروعة فى مجتمعاتنا الاسلامية ، سنجد أنفسنا فى نهاية المطاف وجها لوجه أمام الصيغة الدينية ، الأمر الذى يؤكد ما أشرنا اليه سابقا من اشتغالها على تلك العدالة الاجتماعية أو عدم تعارضها معها على الأقل • اذ ماذا يجدى تطبيقنا للعدالة الاجتماعية فى نفوس خربة أضناها القهر ، وفى أرواح بور دمرتها الفرقة والجري وراء المصالح الشخصية ، وفى قلوب مثقلة بالضغوط والمهانة والاذلال حتى تركتها هشيما تذروها أقل الرياح خطرا ؟؟

ولقد أتيح لنا أثناء مسيرتنا الاستقلالية الطويلة أن نمر بالتجربة الاشتراكية فى الستينات ، وبتجربة الانفتاح فى السبعينات ، وتخططنا

كثيرا بين التجريبتين • لكنى على يقين بأن العيب لا يكمن فى إحدى هاتين التجريبتين بقدر ما يكمن فينا نحن ، وبعدم تغلغل الاستقلال الارادى فى نفوسنا نتيجة لعدم وضوح الوعى الدينى فى نفوسنا •
وعلىنا أن لا ننسى فى هذا كله أن يقظة الوعى القومى فى تاريخ الأمم والشعوب لا تقوم أبدا على نهضة علمية معينة أو على تطبيق ما لهذه الصورة أو تلك من صور العدالة الاجتماعية ، بل تقوم فقط على أساس أخلاقى — دينى ، أعنى على أساس حضارى ثقافى يكون بمثابة المحرك للوعى الوطنى القومى •



غير أن اختيار الصيغة الدينية لبعثنا الفكرى قد لا يروق للبعض من وجهة نظر أخرى يردد أصحابها النغمة القديمة التى ترى أن الدين كما أنه ليس مسئولا عن تخلفنا ، فهو أيضا ليس مسئولا عن تقدمنا • وذلك لأن الدين من وجهة نظر هؤلاء اعتقاد أو علاقة ثنائية بين العبد وربّه ، وبالتالي لا شأن له بالعلم أو بالمدنية • ان قضايا التقدم والحضارة والتنمية — هكذا يزعمون — قضايا علمية وليست ايمانية ، ومسائل المعرفة والاقتصاد والسياسة عندهم أمور سياسات يطرحها العلماء والخبراء على بساط البحث ، ويتناقشون حولها لأنها ميادين للحقيقة تخضع لوجهات النظر المختلفة ، وتتخذ لتنفيذها أساليب متباينة ، ولكن لا شأن للايمان بها • وسيان عندنا — فيما يزعم هؤلاء — أن يكون علمائنا وخبرائنا مؤمنين أو ملحدين ، فان المهم أولا وأخيرا هو أن يقوموا بتحقيق برامج وخطط التنمية ، وبأن يضعوا السياسات المختلفة لتنفيذها •

لكن علينا أن نذكر هؤلاء بأن موقف المشركين على عهد الرسول كان شبيها بموقفهم هذا • وذلك لأن الشرك ليس فقط توجهها من جانب الانسان فى حياته لشخص أو لقوى أخرى مادية أو معنوية ، يجبها كحب الله أن يستعيز بها عن الله ، بل هو ضرب من التعطيل ينشأ عن خلل اجتماعى يضع المشرك بمقتضاه وجود الله على الرف —

تعالى سبحانه عن ذلك علوا كبيرا — بحيث لا يعد يستشعره في كيانه ، ولا يراعيه في أعماله ، وينتهى أمره بأن يخلص النية لهذه القوى لا لله ، ثم ينساق أثناء هذا وبعد هذا الى ضروب كثيرة من النفاق ليحوز رضاها وحدها ، ويفقد شجاعته تحت هيمنتها شيئا فشيئا ، ويرضخ الى كثير من التنازلات تقربا لها . واذا حدث وأدارت هذه القوى ظهرها له يوما ما خارت قواه ، وامتلأ أسي وأحس بأنه عار لا يستتره شيء .

ومعنى هذا أن الشرك يؤدي الى خراب أخلاقى ، وينتهى بأصحابه الى حالة من الخواء والى ضرب من الضعف الخلقى الشامل . ونحن نعلم أن السياسات ينفذها بشر . واذا لم يكونوا مسلحين بالقيم الأخلاقية الدينية القويمة فان انحرافهم في تنفيذ السياسات لن يكون فقط اشباعا لأهوائهم وارضاء لمطامعهم بل سيكون كذلك استجابة لمراكز قوى يتجهون اليها ، ويخضعون لرغباتها وحدها من دون الله ، مما ينتهى حتما الى عرقلة تنفيذ تلك السياسات أو انحرافها في طرق ملتوية تنتسب فيها الجهود والطاقات .

وبالإضافة الى هذا ، فان الشرك يؤدي الى تلوين الحقيقة العلمية والى خروجها عن الموضوعية المطلوب توافرها في البحث العلمى . فخضوع البحث العلمى للسياسة أو للسلطة وتأثر مساره بالضغوط التى تمارسها القوى البولييسية في المجتمع يؤدي في نهاية الأمر بالعلماء الى أن يمنحوا شهادات مزورة واحصاءات ملفقة . وليس بمستغرب بعد هذا أن نسمع أن شهادة الخبراء والعلماء أصبحت غير موثوق بها ، ومطعوننا في صحتها في المحاكم وبين الناس العاديين في بلاد كثيرة وعلى رأسها أمريكا .

وعلى العكس من ذلك فان التوحيد أو التوجه القلبي من جانب الانسان لاله واحد ، يعبدہ ويخلص له في علمه وعمله ، خير عاصم للبشر من كل تلك الانحرافات ، وهو الذى يحصن العلماء في قراراتهم وتوصياتهم ، ويمثل الضمان الحقيقى لحيدة العلم ولاستقامة العلماء في سلوكهم اليومى وفي بحوثهم العلمية على السواء .



بعثنا الفكرى الدينى له توجه اجتماعى بارز ، على نحو ما فهمنا ذلك فى الفقرة السابقة عندما أكدنا على وضوح الحس الاجتماعى وارتباط رسالة الدين به فى سليقة المسلمين على عهد رسول الله وصحابته وفى العصر الراشدى الأول ، وعندما أكدنا كذلك أن الصيغة الدينية لا تتعارض مع كل ما تقدمه النهضة العلمية لنا ، وعلى كل ما يسفر عنه تطبيقنا للعدالة الاجتماعية ، تشتمل على كل ما فيها من محاسن وتتجاوزه .

لكن يبدو أن الأمر بحاجة الى ايضاحات أخرى من زاوية مختلفة .

هنا ونستطيع أن نشير الى أن الدين — كل دين — له توجهات ثلاثة تسيطر على مفهومه وعلى تصورنا له وهى : **أولا** : أن الدين مرتبط بمجتمع ما أو بوطن ما أو بأمة بعينها ، يسرى بين أفرادها أو أفرادها ، ويوحد قبلتهم ، ويجمع بينهم على شعائر معينة وعبادات خاصة يؤدونها معا فتتوحد كلمتهم وتتحد وجهتهم فى الحياة ، بالإضافة الى ما تحققه تأدية هذه العبادات من متابعة دائمة للفرد أو من تحققه أنه يسير على الطريق : طريق الله . **وثانيا** ، أن الدين — كل دين — يقوم على الطاعة : الطاعة لاله يعتقد المؤمنون فى وجوده ، ويفرض عليهم مجموعة من الشرائع يلتزمون بتطبيقها لأنها تنظم وتقنن علاقاتهم الاجتماعية . وفى حالة الأديان المنزلة ، لا تقتصر طاعة المؤمنين لاله بها أو لله الواحد ، بل تكون طاعتهم لله ولرسوله معا . **وثالثا** : أن الدين — كل دين — مرتبط بفكرة الحساب أو الجزاء ، باعتبار أن البشر من وجهة نظر الدين ، لم يخلقوا سدى ، وأن الله سيحاسبهم على أفعالهم ، يجزى المحسن منهم ويعاقب المسيء ، أحيانا فى الدنيا ودائما فى الدار الآخرة

والتوجه الأول للدين يهدف الى توحيد المجتمع . أما الثانى

والثالث فيهدفان الى تنظيمه وضمان طاعة الأفراد له ، واحترامهم للأسلوب الذي اتبعه الدين في تقنين العلاقات الاجتماعية ، وفي ألوان العقاب بكل من تسول له نفسه الخروج عليها وعدم احترامها . لكنها توجهات متداخلة على أى حال . فتنظيم العلاقات الاجتماعية يفضى الى وحدة المجتمع ، كما أن طاعة الأفراد للقانون أو للشرعية مع ما يترتب على هذه الطاعة من اقامة العدل تمثل أحد الطرق الرئيسية الى وحدته . ومن ناحية أخرى ، فإن السبيل الى وحدة المجتمع تكون عن طريق تنظيمه وتقنين علاقاته ، وطاعة أفراد سلطانه .

لكننا عندما نبرز هنا بصفة خاصة وحدة المجتمع كهدف رئيسي للدين ، نريد أن نهتم به — على الأقل — على قدم المساواة مع التوجهين الآخرين . وذلك باعتبار أن اهتمامنا حتى الآن بهذين التوجهين الآخرين كان على حساب اهتمامنا بالأول ، بالرغم من أنه هو الذى يساعدنا فى تأصيل مفهوم الانتماء الذى نحاول جاهدين أن نغرسه فى نفوس أبنائنا ، لاهياء معانى الوطنية فيهم . اننا نود أن يفهم شبابنا ذلك الالتحام القوى بين الدين والوطنية على أرض الوحدة : وحدة أو اتحاد أبناء المجتمع ، نريد أن يتعمقوا جميعا معنى النداء الذى كانت ترتفع به حناجرنا فى وجه المستعمر أيام شبابنا ، ونقول فيه احياء لذكرى شهدائنا : « فى سبيل الله والوطن » .

ولا يفوتنى هنا أن أشير الى أنى لا أريد أن أقحم فى تصورنا للتوجه الاجتماعى للدين وفى قيامه على وحدة المجتمع أية دلالات اقتصادية . وذلك لأنى أحسب أنه قد آن الأوان لكى نرد للعلوم الاجتماعية اعتبارها وقيمتها بعد أن طغى عليها الاقتصاد وعلومه ، بحيث أصبحنا ننظر الى المجتمع نفسه على أنه تابع لكيانه الاقتصادى ، مع أن المجتمع هو الأصل . وقد أضرت هذه النظرة بالدين ، وصرفتنا عن الاجتهاد المشروع فيه وعن التفتيش عن القضايا الجوهرية فى العقيدة .

وأحسب كذلك أننا تجاوزنا فكرة أخرى عند الحديث عن الاطار الاجتماعي ، وأعنى بها فكرة القومية العربية فقد أثبتت الأيام فشل هذه الفكرة • فضلا عن أننا اذا بدأنا بالدين فسنصل حتما الى القومية ، أما اذا بدأنا بالقومية فقد لا نصل أبدا الى الدين •



- ٣ -

رأينا أن بعثنا الفكرى دينى اجتماعى يهدف الى وحدة المجتمع فى المقام الأول • وقد أسهمت الملاحظات السابقة فى تحديد كثير من معالم الطريق حول هذه الرؤية ، وجنبتنا فى الوقت نفسه السير فى عديد من المسالك الجانبية التى يؤدى المضى فيها الى الحيدة عن الجادة ، والى عرقلة مسيرتنا الفكرية •

لكننا نخشى أن التركيز السابق على البعد الاجتماعى فى بعثنا الفكرى الدينى قد يؤدى الى اهمال قضية الفرد وبنائه من الداخل ، مع أن هذه القضية تمثل هدفا رئيسيا لمسيرتنا الثقافية •

والحق أن كثيرا من الصيغ الاجتماعية فى الاصلاح تؤدى الى هضم الفرد والى تقليص وجوده لحساب المجتمع • فالدعوات الشمولية على سبيل المثال لا تمر بالفرد ، بل الأحرى أن نقول انها تمر فوقه • ومن هذه الناحية فانها لا تمثل الا صعلكة مذهبية لا جذور لها •

وعلى العكس من ذلك فان الصيغة الاجتماعية اذا كان أساسها هو الدين وديانة التوحيد بصفة خاصة فانها لا بد أن تشهد ذلك الالتحام القوى بين قيمة الفرد وقيمة المجتمع • الدين وحده هو الذى يعلمنا أن الوطنية التى لا تمر بقيمة الفرد ليست الا شمولية جوفاء قائمة فى الفراغ • الدين وحده هو الذى يعلمنا أن شرف المواطن هو شرف الوطن كله ، وأن شرف الوطن ملتحم بشرف كل فرد فيه التكاما طبيعيا سابقا على أى تدخل من جانب المجتمع أو السلطة ، وسابقا

كذلك على أى عقد اجتماعى قال بوجوده هذا الفيلسوف أو ذاك •
الدين وحده هو الذى يقدم لنا التواصل الراقى الحى بين جميع
الذوات : الذات الفردية والذات القومية والذات الانسانية أو
العالمية • وبهذه المعانى كان الاسلام أو التوحيد ديناً للفرد وديناً
للوطن والوطنية وديناً للانسانية كلها أو للناس كافة • وتحفظ كل
دائرة من هذه الدوائر بقيمتها فى ذاتها مستقلة عن الأخرى ،
لا عدوان لاحداها على الأخرى ، ولكن لا تتعارض فيما بينها فى
الوقت نفسه •

ذلك لأن جوهر الاسلام قائم فى التوحيد • والتوحيد هو الذى
يعلمنا أن كل فرد فىنا له كرامته ، وهو الذى يعلم كلا منا هذه
الكرامة • هو الذى يعلم الفرد أنه لن يتحقق من قدرته على حماية
مقدساته وصون حرمانه وممارسة حقوقه كلها الا اذا تدرب على
الخشوع لقوة عليا قاهرة مقدسة ، يتعلم عن طريق تسليم قيادته
لها وحدها استقلالية القرار والمواقف ، ورفضه التبعية والانقياد
لأية قوة أخرى ، وتمثل هى الضمان الحقيقى لحرية الدائمة
المتجددة ، ولا حساسه بوجوده واستقلاله •

معنى التوحيد قائم فى أن يعتقد كل منا أن الله وحده هو
الذى اشترى من المؤمنين أنفسهم ، بمعنى أنهم لم يبيعوها لأحد
سواه ، كائن من كان • انه قائم فى أن يعتقد كل منا أن كيانه
مقدس ، وثيق الارتباط بأفكار أخرى مثل العصمة والحمى والحرم ،
وأنه وديعة أو أمانة ، وضعها الله تعالى بين يديه وفى العهد أو الميثاق
الذى عقده الانسان معه سبحانه تعهد بأن يرعى تلك الأمانة ، وأن
يحافظ عليها ويصمد للعاديات فى حماية حرمتها • وهذا هو المعنى
الحقيقى لكل تلك الألفاظ التى وردت فى القرآن الكريم ، ألفاظ :
الأمانة ، والعهد والميثاق • فالأمانة التى عرضها الله على السموات
والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان
هى تلك الأمانة (الأحزاب ، ٧٢) • والميثاق أو العهد الذى واثقنا
الله به هو ذلك الميثاق (انظر المائدة ٧٥ ، الحديد ٨ ، النحل ٩٥) •

الفرد هو محور الإصلاح في كل دعوة دينية • وينبغي أن يكون هو المحور في بعثنا الفكرى الدينى ، أو — على الأصح — ينبغي أن يمثل أحد جناحي بعثنا الفكرى الى جانب جناحه الثانى ، وهو المجتمع •



وبعد ، فهل نجحنا في تقديم صورة ما لبعثنا الفكرى ، على النحو الذى نريده ؟

الحق أننا لم نقم هنا الا بإزالة الأتربة من الطريق ، وبتنقيتها من الحشائش الضارة • أما تعميق الطريق نفسها ، والبحث في البناء الداخلى للدين عن الركائز التى تقوم عليها العقيدة ، فكأها أمور مطلوبة ونحن مندوبون اليها ، أو الى تعميقها • اذ ينبغي أن لا نخدع أنفسنا فنزعم أنها أمور واضحة كل الوضوح ، قدم لنا حولها أسلافنا من العلماء والمفسرين الكلمة الأخيرة ، وأقفلوا الباب من دونهم • كلا • اننا لن نكون بعد اليوم فريسة تلك الأوهام ، حتى لو اتهمنا بأننا من زمرة المشككين •

مارس ١٩٨٤

« المعرفة والمعلومات الاجتماعية »

« المعرفة والعلوم الاجتماعية »

كان أسلافنا يقولون : لا خير في قول أى في فكر الا ما كان تحته عمل • وبعبارة أخرى فان أسلافنا نصحونا بالابتعاد عن البحث المجرد الذى لا يؤدي الى نتائج تطبيقية نافعة للناس • وقد يفهم البعض أن هذا الكلام موجه فقط ضد الفلسفة بالذات لأنها هي التى اتهمت دائما بأنها تجريديّة ، ولأن دراساتها تتخذ من متلا علومها أطلق عليها اسم العلوم الكلامية ، وأنه لا يمكن أن يقصد به علوم كالعلوم الاجتماعية التى تدل من واقع اسمها على أنها تهتم بخير الناس والمجتمع • ولكننا نريد أن ننبه هنا الى أن الفلسفة في أحد تعريفاتها الجيدة التى نجدما عند كولنولسن مثلا أصبحت تعنى نقد الفكر القائم بهدف تغيير العلاقات الاجتماعية • وعلى هذا النحو تقترب الفلسفة من العلوم الاجتماعية • بل وتتفوق عليها من ناحية نفعها للناس • وذلك لأن العلوم الاجتماعية اذا كانت تؤدي حقا في جانب منها فقط الى احداث تغيير في العلاقات الاجتماعية القائمة وتقديم علاقات جديدة ، فان معظمها موجه أصلا الى هدف واحد هو المحافظة على كيان المجتمع الحاضر ، وانظار تماسك بنائه واستقرار كيانه — وهما تماسك واستقرار قد يكونان في الظاهر فقط — ومن ثم انحصرت جهود كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين في بحوث تجزيئية وصفية أو فينومينولوجية تنطق بالعقم والضحالة ، وتنتهي بوصف الواقع الاجتماعى الحاضر والمحافظة على الأوضاع الاجتماعية القائمة ، دون أن نستشرف من وراء بحوثهم تلك الرغبة في شيوع علاقات اجتماعية جديدة أو تطوير البناء الاجتماعى القائم •

هذا المدخل أردت أن أجعل منه توطئة للدخول في موضوع هذا المقال الذى يدور حول علاقة المعرفة بالعلوم الاجتماعية فيما

يعرف باسم علم اجتماع المعرفة • ولما كانت الفلسفة قد فهمت في بعض الأحيان لا على أنها علم الوجود بل على أنها علم نظرية المعرفة ، فلعل من المفيد اذن أن نقف مع القارئ وقفة قصيرة عند فهم الفيلسوف — وفيلسوف نظرية المعرفة بالذات — للواقع وللإنسان لنتبين منه اختلاف نظرة عالم الاجتماع — وعالم اجتماع المعرفة بالذات — اليهما •

فقد كان كانط فيلسوف نظرية المعرفة يطلق على عالم الفكر أو على عالم المعرفة عالم الحرية • وقد سبقه الى ما يشبه ذلك ديكارت لا باعتباره فيلسوفا فقط بل باعتباره عالما في الهندسة عندما أطلق في مطلع العصور الحديثة صيحته الشهيرة : « أنا أفكر فأنا اذن موجود » ليعبر بها عن نشوئته أو فرحته بالاهتداء الى وجوده الحق من خلال تفكيره الذهني ، تماما على نحو ما يصيح الطالب بعد أن يشرق ذهنه بحل لتمرين هندسي فيهتف من أعماقه نشوان جذلا : « نحن هنا » • والحق أن الإنسان حين يسير في طريق المعرفة ويخطو بأقدامه على نهج التحصيل والكشف عن العلاقات القائمة بين المعاني والأفكار ويشعر — وبخاصة في الخطوات الأولى — أن هذا الطريق طريق ذاتي أو فردي ، يخصه وحده لأنه يملك فيه ناصية أمره • وكل هذه تعبيرات مختلفة تعبر بها عن معنى الحرية أو عن الشعور والاحساس بالوجود •

لكن لا يخفى على أحد أن كانط عندما يتحدث عن الإنسان فإنه لا يقصد به الا الفرد من ناحية أنه كائن عاقل حقا ، أن الفرد يمثل عند هذا الفيلسوف كل الناس — وهم أشباهه في جمهورية العقلاء كما يقول كانط — لكن من الحق كذلك أن نقول أنه لا يمثل أحدا منهم ولا يمثل بصفة خاصة ذلك الفرد الذي يقصده علماء الاجتماع والذي يعنى عندهم في المحل الأول الكائن الذي يحيا في مجتمع • وعندما يتحدث كانط عن التفكير فإنه لا يقصد به الفكر الذي يعمل في الحياة العامة ويقوم بأعمال جماعية بل يقصد به فقط الإدراك المعرفي للواقع الحسي الذي يمثل بدوره « الموضوع »

الذى يتجه اليه هذا الفكر ليعرفه • أى أن موضوع الفكر عند كائنت ليس هو المجتمع بل الكون : عالم المادة ، أو كون الأشياء التى تترخر بها الطبيعة وتمثل موضوعا للإدراك المعرفى من خلال مقولات أو اطرآت ذهنية معينة •

على هذا النحو يتضح لنا الاختلاف القائم بين معالجة الفيلسوف وفيلسوف نظرية المعرفة بصفة خاصة ومعالجة عالم الاجتماع لكل من الإنسان والواقع •

لكن أهم ما يميز البحث الفلسفى فى نظرية المعرفة عند كائنت أن علاقة هذا البحث بالوجود أى بالواقع علاقة مشكوك فيها الى أبعد الحدود • لأن كائنت لم يقصد من ورائه الا البحث فى قدرات العقل الإنسانى وحدوده التى ينبغى أن يقف عندها ولا يتجاوزها ، وذلك باعتبار أنه بحث فى « الممكن » فقط وليس بحثا فى « الواقع » وإذا كان كائنت يستعمل تعبيرا مثل « التجربة » لتمثل « الموضوع » فى مقابل الذات العارفة ، فان مثل هذا التعبير ينبغى أن لا يخدعنا فنفتوهم أنه يقصد به الواقع ، اذ أن التجربة لديه لم تكن تعنى الا التجربة الممكنة نظريا أو التجربة التى يستطيع الذهن العارف أن يشكلها تشكيلا أوليا فى حدود عالم الظواهر فقط • ومن هنا تصبح هذه التجربة — فضلا عن أنها لم تكن تعنى عنده التجربة الاجتماعية بل التجربة الحسية فقط — مختلفة تماما عما يقصده علماء الاجتماع من التجربة باعتبار أنها تعنى فى المحل الأول الواقع الاجتماعى ، وباعتبار أنهم يسلمون مقدما أن هذا الواقع الاجتماعى يتعدى المعرفة الاجتماعية بكل مناهجها وأساليبها ونظرياتها ، بل ويسلمون بأن هذا الواقع الاجتماعى له مكان الصدارة على المعرفة ، وهو أول بالنسبة لها • ويذهب بعضهم الى أنها — أعنى المعرفة الاجتماعية والأفكار الاجتماعية — ليست الا صدى لما يعنونه بالواقع أو المجتمع •

ومن واجبنا ونحن نقرب من البحوث الاجتماعية أو عندما

ننظر اليها نظرة نقدية أن لا نقع في الخطأ الذي وقع فيه كانط • فقد كانت فلسفة كانط بحثا في الوسيلة : وسيلة المعرفة ، ألا وهي العقل • وقد استغرقها هذا البحث تماما حتى أغفلت الهدف من البحث ، وهو الوجود أو الواقع وعندما تحدث كانط عن هذا الجانب كان حديثه فيه جزءا من حديثه عن الوسيلة أو الأداة • ولم يشعر قارئ فلسفة كانط أنه تجاوز هذا البحث الى معالجة الموضوع الواقعي الملموس ، بل كانت فلسفته فكرا في الفكر • ولهذا فعلينا ونحن نباشر البحث الاجتماعي أن نتعظ بما وقع فيه كانط ، ونقسم البحث الاجتماعي الى بحثين : بحث في الوسيلة أو الأداة ، وبحث في الواقع وسيكون البحث الأول اجابة عن السؤال التالي ما هي الوسائل أو المناهج المختلفة التي نتخذها في معرفة الواقع الاجتماعي ؟ أما البحث الثاني فسيكون اجابة عن هذا السؤال الآخر : ما هو الواقع الاجتماعي ؟

وهذان السؤالان يجيب عليهما علم اجتماع المعرفة • ويقصد به العلم الذي يضم مجموعة المناهج والأساليب والقواعد المعرفية التي يتبعها عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا في الكشف عن العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع وصولا الى فهم البناء الاجتماعي له أو يقصد به العلم الذي نقف فيه على الاصول أو الأسس المادية أو الروحية التي تؤثر في فهمنا للعلاقات الاجتماعية التي تسود المجتمع وفي معرفتنا بها •

ومن منظور هذا العلم سيبدو المجتمع وكأنه انقسم على نفسه في بناءين : بناء تحتى وآخر فوقى ، أو سيبدو المجتمع وكأنه بناء واحد له أساس خرساني لا بد أن يوضع أولا ويقام عليه البناء كله ، وبناء فوقى يضم الطوابق والجدران التي تقام على هذا الأساس ، فماركس مثلا رأى أن الانتاج وملكية أدوات الانتاج هي التي تمثل الأساس أو بنية المجتمع الأصلية ، أما ما عدا ذلك من علاقات اجتماعية وثقافية وأفكار فليست الا علاقات محكومة بذلك الأساس أو صدى له • وقد ثار كثير من علماء الاجتماع على تلك

الصورة المادية ، واتجهوا الى الأخذ بتصورات أخرى رأوا فيها
مثلا أن كل مجتمع تنشأ فيه عادات اجتماعية معينة تستقر بين
أفراده وتطبع أعرافه وتقاليده ، وتكون هي الأساس في شيوخ أو
توليد مجموعة من الأفكار تكون انعكاسا لتلك العادات • وذهب
آخرون الى أن البناء التحتي للمجتمع لا بد أن يضم الروح الأخلاقية
أو الدينية السائدة في هذا المجتمع والتي تضم مجموعة القيم التي
يؤمن بها أفراد هذا المجتمع ، وتوجه سلوك أفرادهم وثقافتهم
وأفكارهم ، وانقسم علماء الاجتماع في تصورهم للعلاقة بين البناء
التحتي والبناء الفوقي • فرأى البعض أن العلاقة بينهما علاقة عليا
لها طابع الحتمية • وذهب آخرون الى أنها علاقة عضوية أو وظيفية
يصعب علينا فيها أن نقول بأولوية أنطولوجية لبعض العوامل على
الأخرى ، ويصعب علينا أن نتصور أنها علاقة ما هو تحت بما هو
فوق ، بل ستكون بالأحرى علاقة تزامن ومعاصرة بين الأساس
والبناء : علاقة متبادلة ومتغيرة ، يتعذر علينا فيها أن نقول بوجود
مؤثر سابق وأثر لاحق ، ويتعذر علينا فيها أيضا أن نتصور مثلا أن
مهمة وضع الأساس من المهمات التي علينا أن نضطلع بها أولا ثم
ننفض أيدينا منها لنتجه بعد هذا الى أجزاء البناء الأخرى ، بل
سيكون من واجبنا أن نعيد النظر دائما في كل من أساس البناء
وأجزائه على السواء •

ولكن أيا كان تصورنا لنوع تلك العلاقة بين المجتمع والفكر
سواء كانت عليا أو عضوية أو وظيفية فإن المهم في علم اجتماع
المعرفة هو البحث في العلاقة بين المجتمع والفكر ، سواء كان المقصود
بالمجتمع الواقع الكلي للمجتمع أو قطاع منه فقط أو فئة من فئاته •
والحق أن عالم الاجتماع في بحثه هذا لا يستطيع أن يتجه الى
الواقع الكلي للمجتمع جملة واحدة ، وليس لديه من الوسائل ولا
الامكانيات التي تؤهله لذلك النوع الشامل من البحث • وذلك لأن
علم الاجتماع اليوم قد تحول من مرحلة الفلسفة الاجتماعية الى
مرحلة علم الاجتماع التجريبي الذي اقتصر فيه على دراسة قطاع

واحد من قطاعات الحياة الاجتماعية مع ربطه بغيره من قطاعات الحياة • وأصبح الاتجاه فيه الى تفصيل دراسة الأوضاع والمشكلات الاجتماعية التي تكرر نفسها على دراسة الأوضاع الفريدة التي لا تحدث الا مرة واحدة ، مع توجيه الاهتمام الى دراسة الظواهر المعاصرة وتفضيلها على دراسة الظواهر التاريخية •



وفيما يتصل بالاجابة عن السؤال الأول الخاص بالوقوف على المناهج والأساليب التي يتبعها عالم الاجتماع أو الانثروبولوجيا في الكشف عن العلاقات الاجتماعية السائدة فهي مجموعة القواعد المعرفية والمنهجية التي توجه مسلك البحث الاجتماعي في جمعه وتفسيره للمعطيات الاجتماعية ، وتحقق للباحث نوعا من الفهم لتصميم البحث وللوقوف على الاجراءات العلمية المناسبة للدراسة أو على الاستخدام المناسب للنظرية العلمية ومن أمثلة المناهج : الاستتار والمشاركة بالمشاركة والمقاييس الاجتماعية • وهناك قواعد وأساليب أخرى تتصل بتحليل وتنظيم وتفسير المعطيات الاجتماعية • ومن هذه الأساليب ما هو وصفى يسعى نحو تركيز المعطيات وتلخيصها في صورة تجعلها أكثر قبولا للفهم • وكأثلة لتلك الأساليب المعدلات والنسب المئوية والتوزيعات التكرارية ومنها ما هو تفسيري يستهدف اقامة علاقة عليا أو وظيفية بين عاملين أو أكثر ، والبرهنة على صدق الدلالة العلية أو الوظيفية لتلك العلاقة • ومن هذه الأساليب كذلك تنظيم المعطيات الاجتماعية في ضوء مجموعة من الأنماط التصورية التي تنظم الوحدات الاجتماعية المختلفة في بعض القوالب أو المقولات النظرية أو التصورية التي يساعد وجودها ووضوحها في ذهن الباحث الاجتماعي على تفهم البناء الاجتماعي لتلك الوحدات ، ومن خلالها يستطيع الباحث أن يضع يده على البناء الاجتماعي للمجتمع ككل ، وعلى النسق النظري الذي ينتظم في داخله مجموعة الأنساق التفسيرية لوحداته الاجتماعية المختلفة •

ولنترك جانبا الحديث عن الأنساق الاجتماعية الآن ، لآتنا

سنعود اليها عند محاولتنا الاجابة عن السؤال الثانى الذى يتصل بتحديدنا لماهية الواقع الاجتماعى ، باعتبار أن الأنساق الاجتماعية هى التى تمثل الواقع الاجتماعى العلمى أو تمثل المعالجة العلمية للواقع الاجتماعى . ولنكتف الآن فقط ببعض الملاحظات حول المناهج والأساليب العلمية التى يلجأ اليها الباحث الاجتماعى فى معرفة العلاقات الاجتماعية القائمة .

ولعل أول ما يتبادر الى الذهن حول تلك المناهج والطرائق التى لجأ اليها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فى بحوثهم الاجتماعية أنهم لم يلجأوا اليها الا بهدف واحد هو تحقيق الموضوعية فى البحث الاجتماعى . وتحقيق الموضوعية فى البحث الاجتماعى أمر بالغ الصعوبة لاعتبارات كثيرة ، منها أن الباحث فى الحقل الاجتماعى يمثل جزءا من الشئ أو الظاهرة ، وله علاقة شخصية بموضوع الدراسة أو الملاحظة ، ولهذا كان أول ما ينبغى أن نتفاداه فى هذا الحقل الجانب الذاتى أو الشخصى والاتجاه بقدر الامكان الى رصد المصالح المشتركة للناس . ومنها أن قوى كثيرة قد مارست ضغوطها للحيلولة دون تقدم المعرفة الاجتماعية . ولم تحرز هذه المعرفة تقدما الا بعد أن نجحت فى التصدى لتسلط قوى كثيرة كان من مصلحتها مقاومة المعرفة الاجتماعية الموضوعية وبعث التيارات الثقافية المعاكسة لروح العلم مثل اللجوء الى السحر والشعوذة ، وإشاعة الخرافة ، والانحياز الى التزمت أو التعصب مع اذاعة الأسرار والميل الى التعمية وعدم الوضوح فى مجالات هامة مثل مجال العقيدة ، وكل ذلك ابقاء على المصالح الشخصية لتلك القوى . ومن أهم تلك القوى التى مارست ضغوطها ضد شيوع المعرفة العلمية فى الحقل الاجتماعى الكنيسة والقبيلة والطبقة ، وكل قوة اجتماعية أخرى تتبع منهج احدى تلك القوى أو مناهجها مجتمعة فى التسلط والقهر الاجتماعى . وعلى سبيل المثال فان الضغط الذى مارسته الكنيسة فى هذا الشأن أصبح مضرب الأمثال فاذا كانت الكنيسة قد قاومت الروح العلمية الموضوعية فى مجال البحوث

الطبيعية الكونية ، فكان من الطبيعي أن تكون أكثر شراسة في مقاومة تلك الروح في مجال البحوث الاجتماعية ، باعتبار أن مجال هذه البحوث الأخيرة يتصل اتصالاً أكثر مباشرة بمصالحها ويدخل في نطاق الأفكار الحساسة أو الخطرة . وهذا هو الذي يفسر لنا تأخر تطبيق المناهج العلمية في مجال العلوم الاجتماعية .

وتحقيق الموضوعية في مجال البحوث الاجتماعية معناه شيوع النظرة اللاشخصية والوقوف ضد روح التعصب ، تلك الروح التي تفرضها المصالح الذاتية لبعض الأفراد أو الفئات أو القوى الاجتماعية . ولا بد أن تدعم تلك النظرة اللاشخصية بالبحث العلمي الذي يقتصر فيه الباحث على دراسة قطاع واحد فقط من قطاعات الحياة مع محاولة ربطه بالقطاعات الأخرى ، وذلك من أجل أن يتفادى الباحث الوقوع في خطأ التعميمات الكلية والأحكام العامة على المجتمع من ناحية والوقوع من ناحية أخرى في خطأ النظرة التجزيئية التي من شأنها حصر البحث الاجتماعي في نطاق ضيق . وهذا الربط ليس مقصوداً لذاته بل الغرض منه تحقيق الارتباط الإحصائي بين المشاهدات المشتركة للناس في أكثر من قطاع من قطاعات المجتمع ، وذلك من أجل الوقوف على الاطرادات التي تحدث في الحياة الاجتماعية والتي يساعدنا تكرارها واتساقها على تجاوز مرحلة الوصف في البحث الاجتماعي والوصول بها إلى مرحلة التأويل أو التفسير . وكل هذه الطرائق تدخل في نطاق الاتجاه التجريبي في الدراسات الاجتماعية لكن ليس المقصود من هذا الاتجاه تجزئة دراسة المجتمع وحصرها في نطاق ضيق والاكتفاء بوصف بعض الظواهر المتفرقة التي انعدم فيها التكامل ، بل المقصود هو الوصول إلى بيانات آمنة غير متحيزة ومن ثم غير كاذبة . ولا يتحقق هذا الهدف عن طريق الاكتفاء برصد السطح الخارجي أو القشرة الظاهرية للعلاقات الاجتماعية التي تتمثل في السلوك الواقعي الظاهري للأفراد أو عن طريق الهروب في هذه القشرة والاحتفاء بها مع عدم الدخول في المعاني والعلاقات الداخلية والدلالات التي يشير إليها هذا

السلوك ، اذ أن الدخول في تلك المنطقة الأخيرة أمر لا بد منه للباحث الاجتماعي باعتبار أن الظواهر الاجتماعية لا تدرك من الخارج فقط بل من الداخل أيضا وباعتبار أن مهمة الباحث الاجتماعي قائمة في تتبع تلك المعاني الداخلية التي تعبر عن التيارات الاجتماعية السائدة • لكن المهم قبل كل شيء ، وبعد كل شيء في البحوث الاجتماعية هو التأكد من أن تلك المعاني والأفكار الداخلية ليست شخصية بل هي تعبير عن الواقع الاجتماعي •

والنتيجة لهذا كله أن السعي وراء تحقيق الموضوعية في البحث الاجتماعي لا يمكن أن يؤدي وليس الغرض منه بحال من الأحوال دراسة الحياة الاجتماعية بنفس الأسلوب الذي نتابعه في دراسة العلوم الفيزيائية وهو أسلوب يقوم على وصف الظواهر من الخارج مع تجزئتها ، اذ أن الوصف في البحث الاجتماعي لا يمكن أن يكون نسخا للواقع بل هو تنظيم انتقائي له ، في ضوء إطار تصوري صريح أو ضمني • ومعنى هذا أنه لا بد للباحث الاجتماعي من وجود نظرية تهديه في بحثه التجريبي وتوجهه في احصاءات وبياناته • وليس المقصود بالنظرية مجرد فرض تجريبي مؤقت يعتمد على الخبرة كما هو الحال في الفروض التجريبية التي نلتقي بها في حقل العلوم الفيزيائية والكيميائية ، بل المقصود بها تيار نظري موجه للبحث الاجتماعي أو إطار تصوري عام يوجه الباحث في تحليله لتلك الاحصاءات والبيانات التي يكون قد وصل اليها •

وأذا كانت عملية تسجيل الواقع أو تصويره تصويرا فوتوغرافيا من الأمور المتعذرة في حقل العلوم التجريبية فضلا عن أنها غير مطلوبة ، فلا شك أن تحقيقها أكثر تعذرا في حقل العلوم الاجتماعية ، ولا يمكن أن تكون هدفا يسعى اليه الباحث الاجتماعي وإذا كان العقل يتدخل في كل مراحل البحث العلمي التجريبي في المشاهدة وفي التجربة وفي القياس وفي المقارنة وفي افتراض الفروض وفي تحقيق الفروض ، فان تدخله في كل تلك المراحل في الحقل الاجتماعي يكون من باب أولى • وذلك لأن البحث في علاقة المعرفة بالدراسات

الاجتماعية لا يعنى شيئاً آخر الا البحث فى علاقة الأفكار بالمجتمع ،
وفى كيفية تشكيل تلك الأفكار وكيفية تبني بعض الأفراد لمجموعة
من الأفكار المشتركة ليكونوا جماعة انسانية لها رؤية خاصة تحدد
سلوكهم الاجتماعى والسياسى • وكل هذا يعنى أن البحث الاجتماعى
أبعد من أن يكون تسجيلاً للواقع •



ويتضح هذا أكثر وأكثر اذا ما اتجهنا الآن الى الاجابة عن
السؤال الثانى الذى طرحناه سابقاً وهو على وجه التحديد :
ما هو الواقع الاجتماعى ؟

الواقع الاجتماعى ليس هو السلوك العيىنى الواقعى المباشر
للناس فى المجتمع لأن دراسة هذا السلوك ذات اتجاه نفسى أى
أنها دراسة يقوم بها علماء النفس الذين يتتبعون التكوين النفسى
للأفراد الذين يعيشون فى المجتمع وانعكاسات هذا التكوين أو
تجسيده فى سلوكهم •

والواقع الاجتماعى ليس هو مجموعة المناهج والأساليب
والطرائق الاحصائية والبيانات الوصفية التى يلجأ إليها الباحث
الاجتماعى ويجمع فيها تسجيلاته ومعطياته لأن هذا كله يدخل فى
باب الوسيلة أو الأداة • واذا اقتصرنا عليه فى البحث الاجتماعى
لوقعنا فى الخطأ الذى وقع فيه فيلسوف نظرية المعرفة ، وهو كانط ،
من اقتصره على البحث فى أداة المعرفة وهى العقل واغفاله البحث
فى الوجود • وقد نبهنا الى هذا الخطأ سابقاً •

وقد يظن البعض أن الواقع الاجتماعى الذى يقوم بدراسته
عالم الاجتماع لا صعوبة فيه اذ أنه ليس شيئاً آخر الا الحياة
الاجتماعية المباشرة للناس فى المجتمع وهذا خطأ • وذلك لأن
الحياة اليومية الجارية لا يمكن أن تمثل فى ذاتها موضوعاً لاهتمام
العلماء أيا كانت تخصصاتهم ، كما أنها لا يمكن كذلك أن تكون فى
ذاتها موضوعاً لدراسة الفيلسوف أو حتى لنشاط الأديب أو الفنان

فقد حذرنا الفلاسفة من الوقوف عند الحياة اليومية الجارية لأنها مصدر للمعرفة الخفية • وقد أعلن هيراقليطس عليها جرباً شمواء ، ووصفها بأوصاف متعددة • فهي عالم الأغلال : أغلال الحياة الشخصية • وهي حياة التشيؤ والغرائب ، يتحول فيها الانسان الى شيء • وهي عالم الدوافع والغرائز ، ضرب آخر من الأغلال • وهي عالم الفردية المحضة والأنانية • وهي عالم الكراهية والحقد والقبح وهي عالم الماء اللزج والأوحال • وهي عالم النيام وهي عالم العبيد الذين يجدون أنفسهم دائماً مشدودين الى الحياة السفلى أو الدنيا • وفي مقابل تلك الحياة نجد العالم الذى يعيش فيه الفليسوف وتدعبو اليه الفلسفة ، وهو يتصف بكل الصفات نقية الصفات السابقة • فهو عند هيراقليطس عالم الحرية ، وعالم العقل الموحد الذى يضع حدا للنظرات الشخصية التى تمزق وتفرق ، ويبحث عن الأرض المشتركة بين النفوس ، ويرتفع بوجود الانسان من عالم التشيؤ الى عالم الانطلاق والحرية • وهو عالم التحرر من الغرائز والدوافع — وهو عالم الجميع فى مقابل عالم الأنانية — وهو عالم الحب والجمال — وهو عالم النار المطهرة أو عالم القلق المطهر الذى يقع فى مقابل عالم الماء اللزج والأوحال — وهو عالم الأيقاظ فى مقابل عالم النيام — وهو عالم السادة الذين يرتفعون بنفوسهم من دنيا العبيد الى عالم أسمى •

ولقد رسمت متعمداً تلك الصورة البشعة للحياة اليومية الجارية نقلاً عن هيراقليطس ، لا من أجل إبراز دور الفلاسفة فى تجاوزها أو تمجيد دعوتهم الى حياة التفلسف بل لكى يشعر العلماء ، كل العلماء ، بالنفور منها ، يستوى فى هذا علماء الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أو الدين • وليست هذه دعوى لتطبيق تلك الحياة اليومية الدنيا ، اذ أنها تمثل هدف كل العلماء أولاً وآخراً ، بل هى دعوى لاختضاع تلك الحياة الجارية الى ضرب من « التعقيل » والنظر اليها من خلال أنساق تصورية حتى لا يضيق العلماء أوقاتهم فى الجرى وراء شقاتها فلا ينتهون من ذلك الى شيء ذى بال ،

ولا يصلون الا الى نظرات متفرقة لا غناء فيها ، والا الى مسكنات وعلاجات مؤقتة للحياة الانسانية أو الاجتماعية والاقتصادية بمشاكلها المتعددة المتشابكة •

وفيما يتصل بالعلوم الاجتماعية فان التعرف على تلك الأنساق التى يخضع لها البناء الاجتماعى يمثل معرفة الواقع الاجتماعى • فالظواهر الاجتماعية المختلفة لا يمكن دراستها فى واقعها المباشر ، بل علينا أن نقوم بدراستها من خلال الأنساق الاجتماعية • والبحث عن النسق الاجتماعى هو بحث فى المعنى أو بالأحرى فى وحدة المعنى ، وفى تماثل الفكرة التى تتخلل مجموعة من الجزئيات ومن الظواهر الجزئية •

فالأنساق الاجتماعية اذن ليست الا النظم التى يختارها الانسان عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا ليقف من خلالها على العلاقات الاجتماعية وعلى أنماط السلوك التى يعترف بها المجتمع ويقرها • فالانسان أو الوجود البشرى يخضع لأنساق متعددة • فهو أولا ظاهرة تاريخية • وثانيا هو نقطة تتلاحم فيها أنساق متعددة • اقتصادية واجتماعية وحضارية ودينية ، ومعنى هذا أن الوجود الانسانى ظاهرة مركبة من كل تلك الأنساق المتشابكة • والوقوف على كل تلك الأنساق العقلية التصورية يمثل الدراسة العلمية للانسان •

وينقسم كل نسق الى عدد من النظم وأحيانا يصعب التفرقة بين النسق والنظام لكن غالبا ما ينقسم كل نسق الى عدد من الأنظمة • فالنسق الاقتصادى مثلا يضم عددا من النظم التى تدور حول النشاط الاقتصادى فى المجتمع مثل نظام تقسيم العمل ، ونظام الملكية ونظام الانتاج ونظام الاستهلاك ونظام التبادل ونظام النقود وما الى ذلك • وهناك فى الحقل الاجتماعى مثلا أنسقة متعددة مثل نسق القرابة • ويشتمل هذا النسق على عدد من النظم مثل نظام الزواج ونظام النسب وتفرعات الجماعة القرابية ومصطلحات القرابة وما الى ذلك •

ومن خلال فكرة الانساق الاجتماعية أو الثقافية نستطيع معرفة حياة البشر ، سواء في الماضي أو في الحاضر . فإذا لاحظ الباحث الاجتماعي في الثقافة المصرية الفرعونية القديمة أن حياة المصريين القدماء كانت تتسم بمتابعة الطقوس الاجتماعية التي تتصل بالشعائر الجنائزية واجراءات دفن الموتى ، وعمليات تحنيط الجثث ، أمكنه أن يقيم علاقة منطقية بين تلك العناصر وأن يقوم بدراسة الحياة الاجتماعية للمصريين القدماء مثلا من خلال نسق اجتماعي ديني واحد هو نسق عقيدة البعث . والحياة اليومية الجارية المعاصرة يمكن لنا دراستها من ناحية أنها مجتمع التقنية أو من ناحية أنها مجتمع صناعي آلي ، أو من ناحية أنها مجتمع الوفرة ، أو من ناحية أنها مجتمع أوقات الفراغ أو من ناحية أنها مجتمع استهلاكي ... الخ . وكل هذه الأنساق تمثل نماذج تصورية تستطيع من خلالها إخضاع الحياة المعاصرة الى نوع من التثقيل ودراستها من خلال اطرار تصورية معينة . لكن النماذج التصورية السابقة ليست الا معانى ناقصة ، ولا تمثل بحال من الأحوال اطرار كاملة مستقرة لدراسة الحياة العصرية دراسة علمية من الناحية الاجتماعية . ولعل نسق القيم هو أكثر الأنساق استقرارا من الناحية الثقافية ، وأكثرها شمولاً ومناسبة وتكاملاً وقدرة على تنظيم المجتمع .

ودراسة الأنساق الاجتماعية ليست الا تعبيرا عن أهمية دور العقل في البحث الاجتماعي . وقد أشرنا من قبل الى هذا الدور وقلنا أن وصف الظواهر الاجتماعية هو وصف انتقائي يوجهه ويختاره العقل ، وهو تنظيم للمعطيات في اطار نموذج تصوري معين أو في اطار نسق تصوري أكثر شمولاً . وهذا كله تعبیر عن دور العقل في المعرفة الاجتماعية . وبهذه المناسبة نستطيع القول بأن العلم الاجتماعي لا يقوم على المشاهدات ولا يبدأ منها بل الأحرى أن نقول أنه يبدأ — شأنه في ذلك شأن كل علم على حد قول «كارل بوبر» — من المشكلات . فلابد من أجل بدء البحث

الاجتماعى من وجود مشكلة اجتماعية ، نسعى الى اخضاعها للبحث العلمى الاجتماعى الذى لابد أن يشتمل على مستويات متعددة : مستوى مادى يتمثل فى سلوك الافراد والأدوات التى يستعملونها فى هذا السلوك — ومستوى النسق الاجتماعى الذى ينظم العلاقات الاجتماعية التى تربط بين الأنشطة الاجتماعية فى قطاع معين — ومستوى النسق القيمى الذى يمثل ما يؤمن به افراد هذا المجتمع من مثل ومعتقدات • الأمر الذى يعنى أن دراسة الأنساق الاجتماعية لن تكون كلها محصورة فى دراسة النظم المقتننة للسلوك الاجتماعى ، ولن تكون جميعها دراسة للمفاهيم السائدة فى البناء الاجتماعى القائم بل ستكون كذلك قراءة فى عقول الناس للتعرف على اتجاهاتهم وأفكارهم وآمالهم والتيارات الثقافية التى تحركهم ولم تظهر بعد على السطح •

ويقسم « مانهايم » الاتجاهات والآراء التى تشيع فى المجتمع الى قسمين : اتجاهات تهدف الى المحافظة على الوضع الراهن للمجتمع والدفاع عنه والبحث عن التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة فيه ، مع ما يصاحب ذلك كله عادة من خداع نفسى وكذب وجدانى من هؤلاء الذين يقومون بمهمة الدفاع هذه ، واتجاهات أخرى تمثل آمالا لم تتحقق بعد لدى الفئات الاجتماعية التى لم تستفد من الوضع الراهن للمجتمع ، وهذه الاتجاهات الأخيرة تهدف الى زعزعة النظام القائم وإقلاقه ويطلق « مانهايم » على الاتجاهات الأولى اسم الأيديولوجيا أو الطوبيا • وعلى الثانية اسم « اليوتوبيا » • ومن الواضح أن الطوبيا تعبر عن الوضع الساكن فى المجتمع ، فى حين أن اليوتوبيا تعبر عن الوضع الثورى المتفجر فيه أو تعبر عن روح التغيير فى المجتمع • الطوبيا تعبر عن الحاضر ، واليوتوبيا تعبر عن المستقبل ، الأولى تعبير عن استقرار المجتمع فى الوضع القائم والثانية تعبر عن آمال الطبقات الصاعدة فى المجتمع ورغبتها فى تغيير الأوضاع •

وليس من شك فى أن الأنساق الاجتماعية ستضمن فى جانب

منها هذا النوع من أنساق المعنى الذى يعكس آراء لم تخرج بعد الى جيز الوجود والواقع ولكن لا يستطيع أحد مع ذاك أن يكرها لأنها تمثل آراء اجتماعية لها وزنها وخطرها • وان كان وجودها لم يتعد بعد عقول الناس •

وهكذا نرى أن الفكر لم يعد فقط موضوعا لعلم النفس أو لعلم المنطق بل أصبح كذلك من أهم موضوعات علم الاجتماع • فالعقل الانسانى أو العقل العارف فى حقل العلوم الاجتماعية لا يقع فقط بالوصف الانتقائى ولا باختيار المنهج ولا بتنظيم المعطيات عن طريق ادخالها فى نسق مقنن مناسب ، بل يصبح هو نفسه وما يروج فيه من أفكار وتيارات موضوعا للبحث الاجتماعى • وذلك لأن عالم المعانى والقيم والاتجاهات الفكرية ليس كله حصيلة من الخبرات التى يجمعها الأفراد وتقننها المجتمعات بل انه يشتمل فى جانب كبير منه على تلك الآمال التى تداعب النفوس — وتدير الرؤوس المهم أن هذه الآمال — من أجل أن تخضع للبحث الاجتماعى — لا تكون مجرد آمال فردية أو خيالات شاعر بل تكون معبرة عن تيار اجتماعى جارف أو ضاغط •



وفى ختام مقالنا هذا عن المعرفة والعلوم الاجتماعية ، وفى ضوء ما ذكرناه الآن عن أهمية التعرف على « اليوتوبيا » فى رصد التيارات الاجتماعية التى لم تظهر بعد على القشرة الخارجية للبناء الاجتماعى ، والتى لم يتجاوز وجودها بعد منطقة الغيب ، وان كان هذا لا يمنع من أن تحمل ارهاصات تنبئ بطريقة أو أخرى عن وجودها « المعدوم » — اذا جاز لنا أن نستعمل هنا التفرقة التى قال بها علماء الكلام الاسلاميون بين العدم والمعدوم ، ليثيروا بهذه اللفظة الأخيرة الى مرحلة متوسطة لوجود الشيء تقع بين عدمه ووجوده المتحقق الفعلى ، يطيب لى ان أطرح الأسئلة الاتية : ما المعرفة ؟ وما التفكير ؟ وما العقل ؟

وقد تبدو هذه الأسئلة ساذجة للقارئ • اذ سيجيب من فوره بأن المعرفة تقوم على سلسلة من العمليات العقلية التي أصبحت معروفة للجميع وهي عمليات التحصيل وتجميع المشاهدات وتفسيرها أو تأويلها من خلال فرض أو رأى منظم لها ، يربط بينها في مجموعة من العلاقات • وسيكون التفكير معناه التنظيم أو ادخال النظام على مجموعة من المعارف وسيكون العقل معناه العقل المنطقي أو العقل المنظم الذي يستتبط نتيجة من مقدمات • وهذه المعانى للمعرفة والتفكير والعقل هى المعانى المألوفة لها التى نجدتها فى البحث العلمى وفى التفكير المنطقى والتى زودنا بها فلاسفة من طراز أرسطو وكانط •

ولكن الفيلسوف الوجودى هيدجر يقدم اجابات أخرى لتلك الأسئلة ، يحسن أن نتعرف عليها الآن ، بعد أن كنا قد بدأنا المقال بالإشارة الى اجابات كانط حولها ، حتى يتيسر لنا المقارنة بين الموقفين •

فالتفكير فى موضوع ما يعنى عند هيدجر ميل نحو هذا الموضوع ، وانجذاب له ، وتقبل لضرب المشاركة فى وجوده • التفكير نداء من جانبى ، وتلبية من جانب الشئ • دعوة من جانبى وقبول للدعوة من جانب الشئ • انه حضور متبادل بينى وبين الشئ • التفكير ارتباط مع الشئ وعقد صداقة بينى وبينه • التفكير معناه أن أهيب نفسى لاستقبال الشئ وأن أفسح له مكانا عندى • التفكير استماع للغة الشئ • وأن أحسن التفكير فى شئ ما معناه أننى قد أحسنت الانصات اليه ، أو للغة المهموسة • والموضوع الذى لم يحظ بعد بتفكيرى هو الموضوع الذى لم أنجح بعد فى التهيؤ له أو فى استقباله ، أو هو الموضوع الذى لم أحسن بعد الاستماع اليه ، ولم أفهم بعد لغته أو شفرته وقد يكون هو الموضوع الذى أزور عنى وشباح بوجهه فابتعد منى •

من هذا يتضح أن ما نسميه بالتفكير العلمى أو التصورى أبعد

ما يكون عن التفكير بالمعنى « الهيدجري » للكلمة ، لأنه لا يعدو أن يكون مجرد تنظيم وتبويب للمعلومات بعد رصدها .

وإذا كان من المسلم به أن التفكير العلمى الاجتماعى لا يكون الا من خلال الأنساق والنظم ، فيحسن أن نستحضر أمامنا الآن تلك الوظيفة الجديدة للتفكير التى يحدثنا عنها هيدجر ، علما تهدينا الى أنساق اجتماعية من طراز آخر غير الأنساق التى يعرفها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا حتى الآن . أن أهم الأنساق الاجتماعية ليست هى بالضرورة تلك الأنساق التى ظهرت على السطح ، وليست هى دائما الأنساق المقتنة ، بل قد تكون أنساقا مهموسة منعما الحياء — ولا حياء فى الدين أو فى العلم — أو الخوف من خطورتها ، أو التوجس من قدراتها على تحريك المياه الساكنة الراكدة ، وعلى ايقاظ النيام من مراقدهم من الكشف عنها ومن وضعها تحت دائرة الضوء . ولكن كل هذه الأساليب التى اصطنعناها لتغطيتها وتغليفيها لن تنتج فى الغاء وجودها ، انها قد تصيب بعض النجاح فى تأجيل مواجهتها والتصدى لها . ولكنها لن تؤدى ابدا الى القضاء عليها .

وإذا كان العلم يبدأ بالمشكلات لا بالمشاهدات كما يقول كارل بوبر ، فلعلنا قد واجهنا أو علنا نواجه يوما ما — وعسى أن يكون قريبا — مشكلة من تلك المشكلات المهموسة لنظفر — حينذاك بنسق أو بأنساق اجتماعية تتيح لنا دراستها دراسة علمية ومعرفتها معرفة اجتماعية جادة .

الدين والمجتمع

عند مصطفى عبد الرازق

لم يسعدنى الحظ بالتتلمذ على استاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق • ولكنى أذكر أنى رأيته مرات فى أروقة كلية الآداب فى جبته الأزهرية الأنيقة ، وبوجهه المشرق الذى ينم عن النبيل والأريحية • ومازلت أذكر مواقفه الكريمة التى تناقلتها أجيال طلبة قسم الفلسفة وسائر أقسام الكلية عن زملائهم الذين كانت تمنعهم ظروفهم من مواصلة التعليم ، فكانوا يهرعون الى الشيخ ، فلا يتردد لحظة فى مد يد المساعدة اليهم حتى يواصلوا تعليمهم • وقد شهد له هذه الشهادة الدكتور طه حسين ابن المنيا وعميد الأدب العربى وعميد كلية الآداب وقت أن كان شيخنا أستاذا بها ، حين كتب يقول فى مقدمة كتاب « من آثار مصطفى عبد الرازق » : « أشهد ما تخلف قط من اداء نفقات التعليم عن أولئك الذين كانت تضيق بهم قواعد المجانية » •

واليوم ونحن نسعد بتكريم مصطفى عبد الرازق ، آثرت أن يكون موضوع حديثى عن الدين والمجتمع عند مصطفى عبد الرازق ، وذلك لأنى موقن بأن الجمع بين الدين والمجتمع كان حجر الزاوية فى فكر مصطفى عبد الرازق وفى شخصيته أيضا •

فصاحب هذه الشخصية الغنية قد حارب جمود الأزهر فى حياته • ووقف الى جانب الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده فى ثورته الاصلاحية التى كان يرجوها له ، وتميز فى كل ما كتب بنزعة أدبية ركبت فى طبعه ، وانطبع بها أسلوبه ، وشارك بمقالات عديدة ممتعة فى مجلة « السفور » ، وهى فى حد ذاتها شاهد لا تخطؤه العين على اقبال صاحبها على الحياة الاجتماعية فى مصر ابان حياته ، بكل ما كانت تثيره من مشاكل ، وعلى حرصه أن يغشى المجتمعات وأن ينقل الينا لمحات نقدية لها ، ويعقد مقارنات طريفة بين مظاهر الحياة الأوروبية ومظاهر الحياة عندنا ••• وكل هذا

يدلنا على أن صاحب هذه الشخصية كان رجلا يؤمن بالمجتمع في كل أبعاده ، ويؤمن في الوقت نفسه بأن الدين يستطيع أن يفعل الكثير في بعثه وإصلاحه •

وقبل أن أتناول فلسفة مصطفى عبد الرزاق في الدين وعلاقته بالمجتمع أود أن أقف قليلا عند هذا الجانب الشخصي في نظرة مصطفى عبد الرزاق الى الحياة •

فقد استوقفتني رسالة كانت قد بعثت بها سيدة من قارئات مجلة السفور الى الشيخ الذي كان يكتب فيها مقالات يبدو أنها كانت قد أثرت بأسلوبها الأدبي وصدقها في التعبير في كثير من المعجبين والمعجبات وقد لاحظت هذه السيدة أن الشيخ قد توقف عن الكتابة فترة ، فكتبت اليه تقول :

لم أعشق وليس في نيتي أن أعشق ، ومع ذلك فإن نفحتك الغرامية الشجية تلذ لي لأن فيها شيئا من الحنان والاخلاص نسمعها لحننا مثل توقيعك ما دمنا لا نجدنا في الحياه الا هكذا : لعك يا سيدى تكتب لارضاء قرائك لأن الاخلاص لا يعرف المحابة •

فرد عليها الشيخ مصطفى في السفور عدد ١٦ يوليو ١٩١٧ بعد أن نشر رسالتها ، رد عليها يقول :

سيدتى .. كان بين الجوانح صдах لم يزل يهتف ثم عاد شدوه صدى ضئلا أسمعهم همسا يجيء من أقصى نواحي الصدر كأنه قرع النواقيس في المدينة الغارقة • وما هو بالعجيب يا سيدتى أن نظرتي لنعمة الحنو والعطف • فإن القلوب الكريمة وإن كانت نيتها أن لا تعشق تهز أوتارها نغمات العاشقين صدقت يا سيدتى !! في صدوركن شعبة من العصب الحساس تحيا وتطلب الحياة ، وتلك الشعبة هي موضع آمالنا ، هي أساس الخير الذي نترقبه لمستقبلنا • نرجو أن يفيض من تلك الشعبة ما تحتاج اليه حياتنا من الحب والحماسة والأريحية » •

لم يتردد الشيخ الوقور اذن في أن يتحدث الى تلك السيدة على صفحات من المجلات عن عاطفة الحب وما فيها من سمو • وذلك النمو والازدهار ••• وتبنى هذه الوجهة من النظر جمهرة تلاميذه من بعده لايمانه بأن الدين مرتبط بالمجتمع ، أن المجتمع الذى يؤسس بنيانه على التقوى والأخلاق والحب خير من مجتمع يؤسس على العداوة والبغضاء • ولهذا نجده يشيد بتلك العاطفة النبيلة : عاطفة الحب فى نظرتة الى الأسرة والى المجتمع على السواء • فنجدة مثلا يقول فى المجال الأول : « الرجل الذى يأخذ أولاده بالمهابة ولا يبيح لهم الأمانة عن عطفهم لا يريد الا أن يريهم أنه قاهر جبار وأنه ذو قوة ••• وما اجلال الرجل لأولاده من غير حب أو من غير مظاهر عطف الا خوف أيضا • هو خوف من اظهار الضعف واشفاق من أن يتخذوا من حبه لهم بابا للتحكم فيه والجور عليه والاقلال من تهيبه » • وفى مجال المجتمع نجده يكتب مقالا فى السفور فى عدد ٢٦ مايو ١٩١٦ تحت عنوان « خواطر فى الحب » يقول فيه : « لقد أصبحت أظن أن الود المبني على الثقة والتعاطف عزيز فى الناس أو غير موجود • كل بيتغى من حبه غرضا ومنفعة ••• هذا ما يعلمنى الواقع الذى أشهده بين الناس • ولكنى لا أستطيع أن أعتقد أن ما يحويه هذا الواقع هو كل ما يحتمله الاستعداد البشرى • ان لم يكن للحب الصادق متسع فى تلك الصدور الواسعة للحوادث الجارية فاننى مع ذلك أشهد أن الحب يكون صادقا ، ولا أبرح أؤمن بهذه العقيدة وان ضنت على التجارب بأمثلة للمودات الخالصة » • ونجدة كذلك يتحدث عن حب النهر الخالد ، نهر النيل لأنه يحمل معنى حب الوطن ، فيقول : « نريد أن نحب النيل كما يحب الفرنسى السين والانجليزى التايمز والألمانى الراين • نحب النيل لأنه مستودع تاريخنا كله يبل رفات آبائنا ويغذى نظف أبنائنا ، فيه ماضينا ، وفيه مستقبلنا ، نحب النيل لأننا أوفياء ونحن أبناء النيل » •

ومن الواضح أن الحب الذى يتحدث عنه أستاذنا فى مجال

الأسرة والمجتمع والوطنية هو الحب الذى ينشر الأخلاق الاجتماعية السليمة بين أفراد المجتمع وهو الذى يوجه النفوس الى الخير ، وينمى فيهم روح السماحة والسلام •

ولكن صاحب هذه النفس الشفافة لم ينس أبدا أنه رجل دين ، فهو وان كان قد نشر مقالاته في مجلة « السفور » فانه ينبهنا الى أنه ليس المقصود من السفور هو تمزيق البرقع عن وجه المرأة المصرية ، بل يقول أنها صحيفة تريد أن تكون مظهرا للتقدم الفكرى في هذا البلد ومضمارا لكل دعوة حرة صالحة • فهي اذن « صحيفة اجتماعية نقدية تنادى بالسفور الشامل في كل باب من أبواب التقدم والاصلاح » •

غير أنه يتساءل : هل يستطيع الدين أو بالأحرى هل تستطيع مؤسساته ومعاهده والمظاهر التى يقيد رجاله أنفسهم بها أن تجارى هذا التطور وتساير تلك الروح المتفتحة ؟ ويجيب على هذا التساؤل في مقال آخر له في مجلة السفور استوقفنى كما استوقفتنى مقالاته عن الحب : يجيب قائلا :

«يظهر أن كل ما يتصل بالدين من الشؤون الاجتماعية يكون بطيئا عن متابعة الحركة السارية في أجزاء العمران • نرى بيوت الدين ومدارس العلوم الدينية ذات سحنة متميزة عن سائر الهياكل والمباني ، ولا يتغير شكلها فيما يتغير من أشكال البناء الا بعمل العصور الطويلة • ونرى ثياب المنتسبين الى الدين ليست كثياب سائر الناس ، تتبع ما يتجدد من الأنماط ، وتسير مع ما يكتشفه الذوق الانسانى من أسرار الجمال • • نجد للرجال الدينيين هيئة خاصة فنعرفهم بسيماهم وتقاطيع وجوههم • • • » • ويطلب الشيخ مصطفى بتطوير هذا كله ، وباصلاح المعاهد الدينية والقضاء الشرعى وبالتوفيق بين الاسلام والحضارة الغربية • ثم يطلب في آخر المقال • • وهو أمر يلفت النظر حقا — بانشاء نقابة للفلاسفة

الأحرار ، فيقول : « ومتى تم ذلك وتم معه ما يقترحه الفيلسوف
ثسبلى شميل من انشاء نقابة للفلاسفة الاحرار تهيأت باذن الله
أسباب الصلاح وأنصف الناس واستراح القاضي » *

وشبلى شميل - لمن لا يعرف هذا الاسم من طلابنا .. هو
الداعية الذى أخذ على نفسه نشر أفكار الدارونية ونظرية النشوء
والارتقاء فى العالم العربى وفى هذه الاشارة من الأستاذ الشيخ
مصطفى لشبلى شميل ما يؤكد صدق ما رواه لى شخصيا أستاذى
المرحوم الدكتور محمود الخضيرى من أن الشيخ مصطفى عندما
سافر الى فرنسا عام ١٩٠٩ أقبل بشغف على قراءة كل ما كان يكتبه
الزعيم والمفكر الاشتراكى الفرنسى جان حوريس Jean Jaurés
الذى توفى عام ١٩١٤ وكان متأثرا بما قرأ له *

وبعد هذه اللمحات التى تساعدنا فى القاء الضوء على الجانب
الاجتماعى من شخصية أستاذنا كرجل من رجال الدين متفتح على
المجتمع نعرض الآن للجانب الفكرى فى تصوره للعلاقة بين الدين
والمجتمع *

ففى كتابه الصغير القيم « الدين والوحى والاسلام » يبدأ
المؤلف بيان الأصل اللاتينى لكلمة دين أى لكلمة Religion فى اللغات *
وهذا الأصل اللاتينى هو كلمة Religion فيقول انها ترد الى مادة
تفيد معنى الربط الشامل ربط الناس ببعض الأعمال من جهة التزامهم
بها وفرضها عليهم ، وربط الناس بعضهم ببعض ، وربط البشر
بالآلهة * ثم يوضح لنا أن الدين عند دور كهائم يشمل العقائد
والعبادات ويضيف أن هذه العقائد ليست عقائد الفرد ، بل هى
عقيدة الجماعة ، وهى ما به تصبح الجماعة جماعة * ومن هذا
يتضح أن كلمة الدين فى أصلها الاشتقاقى فى اللغات الأوربية لا
تتفصل عن معنى الطائفة * الأمر الذى يشعرا بأن الدين ينبغى
أن يكون شأننا من شأن الجماعة ، وأن تقوم جماعة ما بالعبادات
التي يفرضها الدين أو أن تعتنق هذه الجماعة العقيدة التى أتى

بها ، ويصبح أفراد هذه الجماعة ملتزمين بتلك العبادات وهذه العقيدة •

ويتضح هذا الارتباط بين الدين والجماعة أو المجتمع أكثر وأكثر عندما نلنقت الى استعمال كلمة الدين فى اللغة العربية • يقول أستاذنا فى هذا الصدد :

« لعل أسلم الآراء هو ما يدل عليه كلام الراغب الأصفهاني (فى الآيات القرآنية على معنى الجزاء أو الطاعة أو الملة » • ثم يقرر فى وضوح أن الدين بالمعنى الثالث وهو ارتباطه بالملة أى بالمجتمع أكثر أصالة ودلالة على معناه الحقيقى من ارتباطه بالمعنيين الأول والثانى ، وهما الجزاء والطاعة • وذلك لأن الطاعة — كما يقول الشيخ مصطفى — تستلزم أمرا مطاعا وأمرا يطاع ، فهى تستدعى أن يكون الدين ذا اله وشريعة ، وكذلك الجزاء والحساب يستدعيان مجازيا محاسبا • بيد أن من أديان العرب فى الجاهلية التى تسمى فى لسانهم دينا من غير شك ما ينكر الاله القادر وينكر الحساب والجزاء • والقرآن نفسه يسمى ما كان عليه العرب دينا ، اذ يطلب الى الرسول أن يقول للكافرين « لكم دينكم ولى دين » (الكافرون ، ٦) •

فالدين اذن مرتبط فى أساسه بالمجتمع أو الملة • وارتباطه بالجماعة الذى يجعل من الدين ديننا ، فيما يرى أستاذنا الشيخ • لكن بالاضافة الى ارتباط الدين بالمجتمع على هذا النحو الوثيق فان ارتباط الدين بالوحى أمر هام لا يجب اغفاله • فالدين ينبغى أن يكون موحى به ، اذ ليست كل عقيدة تحقق ارتباط أفراد جماعة معينة بعضهم بالبعض الآخر تسمى دينا • يقول الشيخ مصطفى : « فالدين لا يكون الا وحييا من الله الى أنبيائه الذين يختارهم من عباده ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله • وذلك مصداقا لقوله تعالى على سبيل المثال : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وضحينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (الشورى ، ١٣) •

وهذا كلام عميق يستحق وقفة بل وقفات • فالدين في معناه العام ومن الناحية الاشتقاقية اللغوية يتميز أول ما يتميز — فيما يرى الشيخ مصطفى — بارتباطه بالمجتمع • ولابد — من ناحية ثانية — أن يكون هو الدين الموحى به ، أو هو الدين المنزل من عند الله ، أى أنه دين التوحيد • وبجسارة أخرى فان هذا يبنى أن الايمان بالمجتمع والايمان بالله واحد هما الطريقان الموصلان الى الدين الحق • أما تلك البراهين العقلية الجافة التى قدمها لنا الفلاسفة حول وجود الله ، سواء بدأوا فيها من الأثر متجهين الى المؤثر أى من الطبيعة ليستدلوا منها على وجود الصانع أو الخالق ، أو بدأوا فيها من فكرتنا الذهنية عن الله الكادل أو عن واجب الوجود متجهين الى وجود الممكن ، فلم يثر اليها الشيخ مصطفى بالرغم من احاطته بها ومعرفته لها حق المعرفة ومن تدريسه لها لطلبته كأستاذ للفلسفة الاسلامية • وآثر أن ينجو منحنى آخر •

وبوسعنا أن نقول ان هذه العلاقة المزدوجة للدين بوجود وطن من ناحية وبعقيدة التوحيد من ناحية ثانية تمثل في نظر الشيخ العلاقة الراسخة الواقعية الجديرة بالاهتمام عند شرح ماهية الدين • واليكم بعض خواطرى حول تلك العلاقة :

فمن الناحية الأولى أى من ناحية ارتباط الدين بوجود وطن نجد غاندى مثلاً يقول ان الدين لابد أن يكون « سواد يشى » أى اقليمى ، بمعنى أنه لابد أن يرتبط بوجود اقليم أو بوجود وطن معين • وكنا نحن في طفولتنا وفي شبابتنا الباكر نربط ربطاً كاد أن يصبح تلقائياً بين العقيدة الدينية والوطنية أو بين الدين وحب الوطن ، دون أن نسأل أنفسنا عن سر تلك العلاقة التى وجدت لدينا بين حب الله وحب الوطن • كنا نردد مثلاً ونحن نتحدث عن شهدائنا أنهم ماتوا في سبيل الله والوطن • وكنا ننادى بالجهاد في سبيل الله والوطن ، بل كنا نستعذب ذلك الجهاد ، وفتوق أنفسنا له وللاستشهاد على طريقه • ومن هنا — حتى بعد أن تقدم العمر

ببعضنا — لا يشعر — لاسيما اذا ما باعدت الظروف بينه وبين أرض الوطن — بأن شيئا ما في أعماق أعداقـه يجذبه نحو هذا الوطن ، فيتحرق لسماع أخباره ، والاهتمام بمصيره وتقدمه ، ويتلهف على أن يعفر جبهته بقرابه ، وأن يتنسم هواءه ، وأن تكتحل عيناه برؤية سمائه ، وأن يشرب من مياه نيله الخالد ؟ ومن منا لا يجد وجه شبه قوى بين هذه العاطفة المشبوبة التي يستشعرها المرء في هذه الحالة والعاطفة الدينية التي تظل تقوى وتشتد حتى تمتزج بكيانه كله لتصبح نارا في الرأس تتحرك بها الجبال ؟

هذه التساؤلات والخواطر وأمثالها من الممكن أن تخطر بالبال عندما ننعم النظر في ربط الشيخ مصطفى ، الدين بالمجتمع أو بالملة ، ومن قوله بأن هذا المعنى للدين أكثر أصالة من ربط الدين بفكرة الجـزاء أو بفكرة الطاعة • ولا أحسب أننا سنجد اجابة هذه التساؤلات عند الفلاسفة الاسلاميين الذين تورطوا في الطريق العقلانى اليونانى ، فتشابه ما قدموه لنا حول قضية وجود الله مع ما وجدناه في التراث اليونانى ، وهجروا بهذا في كثير من الأحيان الطريق القرآنى • واذا أردنا أن نجد الاجابة الصحيحة على مثل تلك التساؤلات التي أثارتها في نفسى كلمات أستاذنا الشيخ مصطفى فلن نجدـها الا في القرآن الكريم ذلك الكتاب القيم الذى يعرض لنا قضية التوحيد على أنها قضية كرامة الانسان • واذا كنا نعلم جميعا أن الوطنية في صميمها ليست هي أيضا الا قضية كرامة الانسان ، ومقاومة كل من تسول له نفسه العدوان عليها من الخارج أو في الداخل ، فلن يكون من العسير علينا بعد هذا أن نجـمع بين الدين والوطنية تحت سقف واحد ، وسيسهل علينا الربط بين الدين في أصلته وبين وجود الأمة أو الوطن كما يذهب الشيخ مصطفى •

أجل ! ! فان قضية التوحيد التي قدمها الاسلام وقدمتها الاديان المنزلة كلها ليست الا المدخل السليم الذى رأت هذه الاديان أن تدخل منه لترويض الانسان وتدريبه على الخضوع لقوة عليا واحدة قاهرة ،

يتعلم عن طريق الخضوع لها وحدها أن لا يقبل التبعية لاية قوة أخرى • ولهذا نجد الاسلام يضع التوحيد في مقابل الشرك الذي يعرض أمام الانسان — على العكس تماما مما يعرضه التوحيد — أندادا وأربابا اذا ما قبل الانسان الرضوخ لها فسيكون هذا معناه قبوله للعبودية ، واهداره لكرامته • وبهذا سيكون الفارق بين التوحيد والشرك هو نفس الفارق بين الحرية أو الاستقلال من ناحية وبين العبودية والذل والهوان من ناحية ثانية • ونحن هنا في مصر كثيرا ما استعملنا هذه الكلمات الاخيرة كلها عندما كان الاستعمار يدين أرضنا الطاهرة ، فعرفنا يومها ذلك العبودية ، عرفناه كمسلمين وكمسيحيين على السواء وعرفنا كذلك ضربا آخر من الهوان على نيد مراكز القوى التي أرادت في فترة من فترات تاريخنا الوطني أن تتحكم في مقدرات البشر ومصائرهم وعندما ننادى اليوم ، مسلمين ومسيحيين ، بالتحريير من ذلك الهوان بجميع ألوانه ، ومن تلك العبودية بجميع صنوفها فلا شك عندي أننا بهذا نسير في طريق التوحيد ، وهو هو بعينه طريق كرامة الانسان •

وما دمنا قد أشرنا هنا الى التفرقة بين منهج القرآن وأساليب الفلاسفة اليونان منهم والاسلاميين على السواء في معالجة قضية التوحيد ، فمن الخير أن نربط بين هذه التفرقة وتلك التفرقة الاخرى بين الدين والفلسفة بوجه عام ، من وجهة نظر استاذنا الشيخ مصطفى بطبيعة الحال • فاستاذنا يشير في كتابه « التمهيد » وأيضا في الكتاب الذي ضم مجموع مقالاته وهو كتاب « من آثار مصطفى عبد الرازق » الى أن الفارق بين الفلسفة والدين أن غاية الفلسفة نظرية ، أما الدين فغاياته عملية • وقد استقرت هذه التفرقة فعلا في عقولنا ، لكن علينا أن نعمقها بعض الشيء فنقول مثلا :

التوحيد الذي يعرضه علينا القرآن الكريم عقيدة ، ولكنه ليس « دوچما » نظرية ، إنه سلوك عملي أولا وقبل كل شيء ، ينبثق عليه خلق المرء حتى يصير طبعيا • أما الفلسفة فإنها عندما تثير من بين

قضاياها الكثيرة قضية وجود الله والبرهنة عليها ، فانها لا تثيرها الا كقضية نظرية معرفية أو إبستمولوجية فقط . واثارتها لها على هذا النحو موجهة الى الالحاد والملاحدين فقط ، سواء كانوا دهريين أو طبيعيين . وما هكذا ينظر اليها الدين ، اذ أن قضية وجود الله بالنسبة الى الدين قضية مفروغ منها ، ولهذا يقرر الاسلام أن الايمان بالله فطرة الله التي فطر الناس عليها منذ آدم . وتصبح مهمة الدين تثبيت هذا الايمان عمليا عن طريق هداية الناس الى عبادة الله الواحد ، ونبذ الشرك بجميع ألوانه الظاهر منها والخفى ، وتدريب الناس في سلوكهم وفي جميع علاقاتهم الاجتماعية على تحطيم كافة أنواع الاوثان . وبهذا المعنى تصبح مهمة الدين عملية وليست نظرية ، أى أنها موجهة بصفة رئيسية ضد الشرك والمشركين . واذا كانت كذلك فانها تكون مرتبطة بكيان المجتمع وبنائه على أسس سليمة . الامر الذى يدور حول موضوع « الدين والمجتمع وهو ما حاولت أن أوضحه في هذه الكلمة » .

وأخيرا تستوقفنى عبارة أو فكرة أخرى من أفكار أستاذنا الشيخ مصطفى لا تقل عمقا في دلالتها عن الافكار السابقة . وهى قوله عن التوحيد أو عن عبادة الدين الواحد التى لم تتغير بتغير الانبياء ، أن هذا الدين الواحد هو ما عبر عنه القرآن الكريم بالايمان وعن أتباعه بالمؤمنين . فيقول في كتابه الصغير القيم « الدين والوحى والاسلام » (ص ٣٣) ما نصه : « هذا الدين الواحد هو المعبر عنه في آيات من القرآن بالايمان وعن أهله بالمؤمنين والذين آمنوا » . والمقصود طبعا بالمؤمنين جميع المؤمنين من المسلمين والمسيحيين واليهود والموسويين على السواء ، من آمن منهم .

ومن أجل هذا يميل أستاذنا الى التوحيد بين معنى الاسلام ومعنى الايمان ويرفض كل المحاولات التى قيلت في مجال التفرقة بين هذين اللفظين ، وذلك لأنها محاولات — كما يقول هو بنص عبارته الرشيقة دائما — « لا تمثل الا تمحلات الفرق والتماسها دقائق البحث اندفاعا وراء جموح النظر ، وهو مصطنع اصطناعا » (الدين والوحى

والاسلام ، ص ٩٤) • ويفسر معنى الآية القرآنية : « ان الدين عند الله الاسلام » بمعنى أنه التوحيد واخلاص النفس والضمير لله وحده ، وتوجه الانسان — أى انسان — لهذا الاله الواحد الذى لا شريك له ، بصرف النظر عن اختلاف الشرائع والاحكام العملية التى تختلف باختلاف الأنبياء والامم • ولكن هذا لا ينفى طبعاً أو لا يتعارض مع القول بأن الاسلام هو الدين الذى نزل على محمد ، وأنه هو خاتم الأديان السماوية كلها وتمامها ، وأنه بهذا المعنى المحدد هو الدين عند الله مصداقاً لقوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأنتم ملت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً » • ولهذا يضيف أستاذنا الى ما سبق قوله : « الدين الذى هو الاسلام هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع التى كملت فى القرآن » (الدين والوحى والاسلام ، ص ٩٧) • ويقول أيضاً : « ودين الله الواحد الذى لا يدخله النسخ ولا يختلف باختلاف الانبياء هو فى عرف القرآن المسمى اسلاماً » •

والذى استوقفنى هنا بصفة خاصة من كلام الأستاذ وأردت أن أنوه به هو عدم الأخذ بالتفرقة التى يذكرها الكثيرون بين الاسلام والايمان ، وعدم الجرى وراء تواترها • فمن المألوف القول بأن الاسلام يتصل بالاعمال الظاهرة : اقرار الشهادتين باللسان والامانة والزكاة والصيام والحج لمن استطاع اليه سبيلاً ، فى حين أن الايمان يتصل بالقلب ويتجاوز الظاهر الى الباطن ، ويقرن الطاعة فى أداء الفرائض بالعمل الصالح الذى نتعرف عليه بآيات وعلامات منها خشية الله والاطمئنان القلبى والتقوى والاخبات والصبر عند الابتلاء ••• الخ • وحديث أبى هريرة فى هذا مشهور متواتر ، قال : كان النبى صلى الله عليه وسلم بارزاً يوماً للناس فأتاه رجل فقال : ما الايمان ؟ قال : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه وبرسله وتؤمن بالبعث • قال : وما الاسلام ؟ قال : الاسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة المفروضة وتضوم رمضان •

قال : وما الاحسان ؟ قال : أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه
فانه يراك » •

فامامنا هنا اذن ثلاث دوائر متداخلة • باعتبار أن الاحسان
يمثل الايمان بعد ان يكون قد استقر في القلب تماما او يمثل أقصى
عيات البدن • وبعبارة اخرى فان الاحسان يمثل أرقى درجات
الايمان • ولنترك الاحسان جانبا ، لنوجه نظرنا فقط الى التفرقة
بين الاسلام والايمان • وعندما ننعم النظر في العلاقة بين الاسلام
والايمان سنجد — كما يقول ابن تيمية في كتاب « الايمان » — أن
« الايمان أعم من جهة نفسه وأخص من جهة أصحابه من الاسلام » •
والامر هنا شبيه تماما بالعلاقة بين الرسالة والنبوة : « فالنبوة
داخلة في الرسالة ، والرسالة أعم من جهة نفسها وأخص من جهة
أهلها ، فكل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولا • فالانبياء أعم
والنبوة نفسها جزء من الرسالة » (من كلام ابن تيمية) • وعلى هذا
النحو تماما نجد أن المؤمنين أخص من المسلمين ، مع أن الاسلام
ليس إلا جزءا فقط من الايمان أو مجرد مرحلة على طريق الايمان •

ومن هنا نفهم وقفة الشك التي وقفها استاذنا الفاضل عند هذه
التفرقة المشهورة بين الايمان والاسلام وقوله عنها أنها مثال على
جموح النظر عند اصحاب الفرق وانها مصطنعة اصطناعا لانها من
قبيل المماحكات أو كما يقول هو بنفسه من قبيل « التمحلات » •
ولهذا لم يأخذ بها • وأحسب أن هذا موقف جديد طريف ينبغي التوقف
عنده والعمل على نشره •

واذا كان لنا أن نستخلص من هذا الموقف درسا ينفعنا فبوسعنا
أن نقول أن السر وراء عدم أخذ استاذنا بتلك التفرقة بين الاسلام
والايمان أنه — في أغلب الظن — كان على وعى تام بأن الاسلام
الحق لا يمكن أن يقوم بغير مسلمين صح ايمانهم ، أما الاسلام
الذي انفصل عن سلوك معتقيه والقائلين به وانفصل عن سلوك ابناء

الملة فانه ليس الا اسلاما لفظيا ، لا يحمل من الدين الا اسمه •

نسأل الله صدق الاسلام والسلام والسلامة ، وأن تكون أعمالنا متكافئة مع أقوالنا لنحقق ذلك الربط المحكم بين الدين والمجتمع في جو يسوده الحب على نحو ما كان يعتقد استاذنا المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق * •

* القاهرة ١٩٨٢

« وحدة المعرفة – الفلسفة والعلم والدين »

بحث في المساء

هـب انك أخذت تتجاذب أطراف الحديث مع صديق حول موضوع ما، وأردت أن توقفه على أصل الموضوع والاساس الذى قام عليه ، على جوهره والسر فيه • فماذا عساك أن تقول ؟ ستقول له على سبيل المثال : سأكشف لك عما وراء هذا الموضوع • أو لنحك تقول له : سأطلعك على خلفية هذا الموضوع ، أو نحو ذلك من التعبيرات • ولن يخطر ببال صديقك عندئذ أنك حين أردت أن تكشفه « بالماوراء » وتبتعد به عن الوقائع الجزئية ، أو عن شريط الاحداث التى يتألف منها مسار الموضوع أنك ترغب فى أن تنقله الى عالم خفى من الأسرار، أو عالم خرافى من الإشباح • بل سيفهم لتوه أنك أردت أن تكشف له عن لب الموضوع الذى تتناوله ، عن « اللوجس » الذى يختفى وراءه ويحرك جميع أجزائه • وبعبارة أخرى فانه سيفهم أنك أردت أن تقدم له الحقيقة حول هذا الموضوع •

فالبحث عن عالم « الماوراء » اذن بحث مألوف لدى الإنسان فى حياته الجارية وهو يساوى عنده فى كثير من الاحيان البحث عن الحقيقة ، بالرغم من صعوبة تحديد ما نعنيه على وجه الدقة بهذا البحث الأخير • والانسان عندما يقال أنه الباحث عن الحقيقة فان هذا القول يساوى تماما قولنا انه الباحث عن « الماوراء » لأن الانسان هو الحيوان الذى يعدو دائما وراء ذاته ، أو هو الموجود الذى لا يتطابق أبدا مع نفسه انه الحيوان الوحيد الذى خلقه الله وبه مهماز يدفعه دائما الى أن يتجاوز بعقله الواقع المباشر الذى يصادفه أو يلاقيه لأول وهلة ، والى أن يغيش بوجوده التاريخ فيهجر الحاضر ليعيش فى الماضى تارة ويتطلع الى المستقبل تارة أخرى ، ويعيش هكذا مذبذبا بين أمام وخلف • وكل هذا يعنى عنده الماوراء •



وقبل أن نشرع في تحديد معنى الماوراء عند كل من العالم والفيلسوف ورجل الدين لأن كل منهم — فيما يبدو — باحث عن الماوراء بمعنى أو بآخر ، وفي هذا تكمن وحدتهم علينا أن نؤكد مرة أخرى ما أشرنا إليه الآن من أن البحث عن الماوراء بحث مألوف لدى الإنسان يلجأ إليه دائما في حياته اليومية •

فعالم الأشياء الذي يحيط بنا في حياتنا الجارية اليومية المألوفة أو في مومنا الطبيعي من الحياة هو عالم « الهاذيه » أو عالم « الهذا » وهو عالم محدود بطبيعته ، قصير النفس يكتفى فيه الإنسان بأن يقول عن المائدة التي أمامه : « هذه مائدة » ، وعن الكرسي « هذا كرسي » ولا يزيد على ذلك شيئا • ولكن هذا العالم المحدود نفسه تزداد مساحته ويكتسب امتدادا ورحابة واتساعا بمجرد أن أحول « الهذا » — كما يقول برادلي — الى سؤال مبدوء بكلمة « ماذا » أو الى سؤال مبدوء بأداة الاستفهام « ما » وحينئذ بدلا من أن أكتفى بأن أقول هذا كرسي ، أضع هذا السؤال : ما الكرسي ؟ فأضطر الى الإجابة بقولي مثلا : الكرسي مجموعة من قطع الخشب يشكلها النجار على نحو معين ويربط بينها بحيث يجعلنا نستعملها في الجلوس • الخ • فتتكشف حينئذ أمامي مجموعة كبيرة من العلاقات بين الكرسي وكثير من الأشياء الأخرى ، وأيضا بينه وبين عدد من الأشخاص •

ونحن في ادراكنا للأشياء تتوزع نظرتنا بين « الهذا » و« ماذا » • أو قل اننا لا ننظر الى « الهذا » فيها الا ريثما تمتد ابصارنا وعقولنا الى « ماذا » الذي يحيطها ويغلفها كما يحيط السوار بالمعصم • أو لعله لا يحيط بها بقدر ما يقع وراءها أو خلفها أو بعدها ، فعالم « ماذا » اذن بمثابة عالم « الماوراء » بالنسبة الى عالم « الهذا » انه « ضمنى » بمعنى أنه متضمن في عالم « الهذا » ، ولكنه في الوقت نفسه عالم خفى عالم « ماهوى » لا وجود ولا شك انه بالرغم من خفائه هذا هو حاضر حضورا ما عند ادراكنا لهاذية

الاشياء ، وملتحم معها في وحدة متماسكة وهو عالم غنى بالقياس الى عالم الهاذية الفقير . وهذا العالم الأخير لم يكتف فلاسفه التحليل بفكرة هذا ، بل مسخوا هوية الاشياء فيه ، وأحالوها الى مجموعة من الذرات الحسية . ومن ثم أطلق عليه برتراند رسل مثلاً عالم المعرفة باللقاء أو بالاتصال المباشر . وبهذا يكونون قد استكثروا أن أقول مثلاً « هذا كرسي » ، واستبدلوا به قولهم أمامى مجموعة من الذرات الضوئية — ومجموعة من لمسات الاصابع التى تشعرنى بالصلابة أو الخشونة .

— ٢ —

ولننتقل الآن الى الحديث عن العلم لنوضح معنى الماوراء فيه . والسؤال الاول الذى يتبادر الى اذهاننا ونحن نتحدث عن العلم لنتجنب كل لبس أو غموض هو : هل العلم حسى يعتمد على المشاهدات أم عقلى يعتمد على قدرة العقل فى اكتشاف العلاقات القائمة بين الظواهر بهدف استخلاص القانون ؟ وللإجابة على هذا السؤال علينا أن نفرق أولاً بين ما هو حسى وما هو تجريبي أو معملى . اذ أن العلم ليس حسياً بقدر ما هو تجريبى بمعنى أن العلماء لا يعولون كثيراً على تلك الملاحظات الساذجة التى تمر بنا فى الحياة اليومية ، بل على التجارب التى يتابعونها فى المختبرات . حقا هناك بعض الملاحظات البسيطة (كملاحظة نيوتن لسقوط التفاحة) قد أدت الى اكتشاف بعض الفروض العلمية (فرض الجاذبية عند نيوتن) . الا أن هذه الفروض لا تقبل فى سذاجتها عن سذاجة الملاحظات التى بدأت منها . فقد أثبت أينشتين أن الجاذبية ليست قوة جذب مجهولة ، وانما هى خاصية من خواص الفضاء المقوس الذى ترسم حركة أى جسم فيه تقوس الفضاء نفسه . ولم يتيسر للعلماء أن يكتشفوا هذه الحقيقة الا بعد التجارب الطويلة التى أجروها حول سرعة الضوء .

ويكفى للدلالة على أن العلم تجريبي وليس حسيا أن فكرة واحدة مثل الكتلة ليست مرتبطة عند العلماء بالمشاهدة الحسية للجسام ، مع ما تشير إليه من عظم أو جرم بل ترتبط بالوزن (قارن مثلا كرة الماء وكرة التنس) ، وأيضا بأفكار أخرى مثل فكرة العجلة أو السرعة المتزايدة في فترة زمنية محدودة ، وكذلك بفكرة الطاقة التي تقاس بدورها بالتعرف على سرعة الضوء ، على نحو ما يتضح ذلك في صيغة النظرية النسبية •

وعندما نقول أن العلم ليس حسيا بل هو تجريبي فإن هذا يعني في الوقت نفسه أنه عقلي وذلك لأن العلماء لا يكتفون بتسجيل نتائج تجاربهم العملية بل يربطون ما بين هذه النتائج ويقومون بتنظيمها وصياغة العلاقات القائمة بينها صياغة رياضية رمزية فيما يسمى بالقوانين العلمية — وهكذا يجد العلماء أنفسهم في نهاية المطاف أمام شبكة من المعادلات والرموز الرياضية لا علاقة لها بالواقع العقل التي يلتقطها الرجل العادي في شتات ملاحظاته اليومية •

وليس من شك في أن القوانين العلمية تمثل عالم الماوراء بالقياس إلى العالم الحسي الذي يمتد أمامنا • واكتشاف هذا العالم الماورائي إنما يمثل الهدف الرئيسي للعلم • فالعلم إذن هو العلم بالماوراء • ولهذا يقول جاستون بشلار « لا علم إلا بما هو خفي » (العقلانية التطبيقية ص ٣٨) •

وحسبنا أن نذكر أيضا في هذا الصدد أننا لا نستطيع أن نقول عن دوران الأرض أنه واقعة بالمعنى الدارج للكلمة — قمنا بمشاهدتها ، إذ أن أحدا منا لم يزل الأرض تدور • قدوزان الأرض حول الشمس بهذا الاعتبار إنما « فكرة » وليس واقعة مشاهدة • وقد استحالت هذه الفكرة إلى واقعة علمية أو ظاهرة علمية بالمعنى الحقيقي عندما ربط العلماء بينها وبين مجموعة من الأفكار العلمية

الأخرى ، وأدخلوها جميعا في إطار أو نسق عقلي عبروا عنه في صياغات رمزية متعددة • وكلها صياغات لا توجد أمامي بل لها عالمها الماورائي الخاص • ولهذا بوسعنا أن نقول أن الروح العلمية الحقبة أبعد من أن تكون حسية ، بل أيضا أبعد من أن تكون تجريبية •



وإذا كان العلماء يهدفون الى اكتشاف القوانين العلمية التي تمثل ضربا من الماوراء ، فإن العلم يرمى أيضا في نتائجه البعيدة وفي تطبيقاته وانجازاته العلمية المختلفة الى أن ينتقل بالإنسان الى ما وراء آخر وراء هذا العالم الذي يعيش فيه ، الى عالم قد يكون حاضرا أمامه الآن على نحو ما ، ولكنه يمثل عالما جديدا تماما لا يوجد الا في أكناف عالمه الواقعي الحالي ، وقد يكون فقط على أنه مجرد وجود ممكن • ولكنه على أية حال يمثل بكل ما يقدمه للإنسان من تقدم تكنولوجي ، وبكل ما يعرضه من آفاق جديدة عالما وراء العالم الحالي يعيش في جوفه حقا ، ولكنه مستور يختفي الآن عن الأنظار •

خذ مثلا تلك الأرض الخضراء التي نطمع أن نخرجها من جوف الصحراء الضاربة من حولنا ألا تمثل عالما وراء واقعنا الحالي — نطمع أن ينقلنا اليه العلم في انجازاته وتطبيقاته المتطورة ؟ وهذه المدن والمجتمعات الجديدة التي ننشئها انشاء ونبعثها بعثا ، ونمدها بجميع أسباب الحياة ، أليست هي الأخرى دنيا جديدة أو عالما ماورائيا بالقياس الى هذا العالم الذي نعيش فيه ، اننا عندما ندعو الى أن نعيش في نفوسنا من الآن مستقبل هذا العالم وتلك المجتمعات ، ألا يعني هذا أن عالم الماوراء أصبح موجودا بالفعل — على نحو ما — في أعماق الواقع ؟

هذا من ناحية العلوم الطبيعية وعلاقتها بالماوراء في قوانينها

وتطبيقاتها • والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بالرياضيات ، فإن الصدق الذى تتطلبه القضايا والعبارات والمعادلات الرياضية لا يقوم على أساس التقاطع مع الواقع ، بل هو صدق صوري يقوم على قدرة القضية أو العبارة أو المعادلة على توليد قضية أو عبارة أو معادلة جديدة أخرى ، وعلى اتفاق القضية الجديدة مع مقتضيات العلاقة الرمزية التى افترضتها العبارة الأولى ، أو على جدول حالات الصدق والكذب الخاص بها • ومعنى هذا أن العبارة الصادقة عند علماء المنطق والرياضة هى العبارة المتولدة توالدا منطقيا من العبارة الأولى بصرف النظر عن تطبيقها أو عدم تطبيقها مع الواقع • فإذا قلت مثلا « إذا اتفق العرب أمطرت السماء » ثم قلت بعد هذا « اتفق جميع العرب ولم تمطر السماء » ، كانت هذه العبارة الأخيرة كاذبة لأنها لا تتفق مع طبيعة العلاقة المنطقية ومع جدول حالات الصدق والكذب للعلاقة •

ومعنى هذا أن عالم الرياضيات يجعلنا نعيش فى عالم فوق هذا العالم الواقعى أو وراءه لست أدري — نبدأ فيه بمقدمات يطالبنا بأن نفترض صحتها افتراضا ثم نستنتج صدق أو كذب النتائج المستخلصة منها على أساس عدم تناقضها المنطقى مع المقدمات التى بدأنا منها •

— ٣ —

وبعد العلم يأتى دور الفلسفة • هنا ويحسن الإشارة فى مجال المقارنة بين العلم والفلسفة الى أنه قد وقر فى عقول الناس أن العلم أكثر فائدة من الفلسفة لاتصاله اتصالا مباشرا بحياتهم ، ولأن الفلسفة عندما عرفت بالحكمة أو بمحبة الحكمة فإن الرجل العاوى قد يفهم أن هذا التعريف يعنى أنها ستتقلنا الى عالم آخر يختلف عن العالم الذى يعيش فيه مع أن الحكمة لا تعنى هذا على الاطلاق ، انما تعنى فقط أنها تتجه الى تعميق ما يقنع بفهمه عامة الناس فهما سطحيا • فالحكمة أو الفلسفة لا تعنى مغادرة هذه الحياة ،

والتحليق في أجواء أخرى بعيدة عنها بل هي تعميق هذه الحياة نفسها • وذلك عن طريق الوقوف — من ناحية — على المبادئ والقوالب أو المقولات العقلية العامة الكلية التي تساعدنا في تنظيم ادراكاتنا للطبيعة وفي تشكيل حركة الموجودات من خلالها ، وأيضا عن طريق الاهتداء — من ناحية ثانية — الى مجموعة المعايير الاخلاقية والروحية التي تضبط حركة الحياة البشرية للأفراد والمجتمعات •

هذا التعريف يقدم لنا مباشرة المعنى المزدوج للماوراء في الفلسفة الذي يتصف بحثه بالكلية والشمولية حتما — أى بالنظرة الاستراتيجية — ولعل هذا الطابع هو المسئول عن اتهام الفلسفة بالبعد عن الواقع ، فالماوراء عند أرسطو في علم ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة الذي أنشأه يضم تلك المبادئ العقلية العامة التي تجعل الموجود موجودا • وظل هذا المعنى العقلى للماوراء هو المعنى الثابت لعلم ما بعد الطبيعة منذ أرسطو حتى كانط ، أى منذ كانت الفلسفة مقترنة بالعلم الطبيعى أو كوزمولوجيا الى أن أصبحت ابستولوجيا أو بحثا في المعرفة ، وهو معنى كان له أكبر الأثر في ربط الفلسفة بمنهج التأمل العقلى أو العقلانى وأيضا في جعل الفلسفة وثيقة الصلة

بالعلم في رسالته ، باعتباره أن أوجه الشبه واضحة بين القوانين العلمية وتلك المقولات العقلية الكلية الأمر الذى يتضح أكثر وأكثر اذا نحن ربطنا بين ظهور النظريات العلمية الحديثة وبين التصور الفلسفى للكون في المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة • ويتضح كذلك اذا التفتنا بصفة خاصة الى أن فريقا من فلاسفة التحليل والفلاسفة الوضعيين المناطقة جعلوا الفلسفة نفسها تأملا في نتائج العلم وصياغة صورية لقوانينه •

ولكن هذا كله لا يمثل الا جناحا واحدا فقط للفلسفة • فالفلسفة لها ميدانها الآخر ولها ماوراء آخر غير هذا الماوراء العقلانى المتشبه أو المتأثر بالعلم وقوانينه • وهذا المعنى الثانى للماوراء الفلسفى بالرغم من أنه يمثل اتجاها قديما إلا أنه لم يتضح في تاريخ الفلسفة

الا بعد كانط • فسقراط الذى أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض ، وأدخلها المنازل والازقة — كما يقول البعض — حولها من كوزمولوجيا الى أنثروبولوجيا أو الى فلسفة بشرية — وأفلاطون لم يغب عن فكره لحظة أن الفلسفة حارسة المدينة ورأى أيضا أنها تبحث فى عالم القيم وأرسطو نفسه له مؤلفاته فى السياسة والأخلاق •

وبعد كانط ، كان للفلاسفة الذين يطلق عليهم « فلاسفة ما بعد كانط » الفضل فى تنبيهنا الى أن الانسان لا يحيا فقط بعقله بل بروحه وتجربته الانسانية الحية فيها لأن الروح تمثل دائرة أكثر شمولاً وعمقا من دائرة العقل ، وأقرب الى وجدانه ومعنوياته وقيمه منها ولأن الانسان أو المجتمع لا يشعر بأن وجوده قد أشبع وارتوى ، ولا يحس بأن كيانه قد أمتلأ وتحقق الا اذا عزفنا له على أوتار تلك المنطقة التى لا يستطيع العقل العلمى معها شيئا والا اذا رددت هذه المنطقة من جانبها تجاوبها مع نغمات العزف والايقاع • وعلى هذا النحو أحيا هؤلاء الفلاسفة ذلك الجناح الثانى للماوراء فى الفلسفة ، الى جانب استمرار الماوراء العقلانى المقولاتى الذى يكمل الماوراء العلمى ويختلط به •

— ٤ —

والآن نستطيع أن نلخص معانى الماوراء التى وصلنا اليها فى العلم والفلسفة على النحو التالى :

فالماوراء العلمى — كما رأينا — له معنيان : الأول • معنى شبكة القوانين الفيزيائية الرياضية التى تمثل فوق — واقع بالنسبة الى الواقع الكونى الطبيعى ، والثانى معنى ، التقدم التكنولوجى المتطور الذى يمثل واقعا آخر فى جوف الواقع الحاضر ، لا نستطيع أن نقول عنه أنه خيال ، بل هو واقع بعثه الانسان بعثا وأنشأه انشاءا من عالم الممكن وعلى أرض البيئة المحيطة به ، والماوراء الفلسفى أيضا له معنيان : ماوراء عقلانى مقولاتى تأملى قريب

الشبه بالماوراء الذي تنتقلنا اليه القوانين العلمية وماوراء روحى أخلاقى يبرز في قلب الحياة والواقع .

وستحدث هنا فقط عن هذا المعنى الأخير للماوراء الفلسفى ، لأنه يبدو أن المعنى الأول — وان كان ما يزال للفلسفة وجودها وحق المواطنة فيه — الا أن الفلسفة قد تنازلت الآن عن كثير مما كان لها فيه وأعطته للعلوم المختلفة ، تماما على نحو ما فعل الملك لير عندما تنازل لبناته عن الحكم .

وإذا كنا قد لاحظنا أن التفكير في المعنى الأول للماوراء العلمى قد أدى الى ابتعادنا عن الواقع الكونى أو البيئى المحيط بنا في حين أن المعنى الثانى له — المعنى التكنولوجى — قد قربنا منه فان شيئا من هذا علينا أن نلاحظه في الماوراء الروحى الأخلاقى الذى علينا أن نفهمه منذ الآن في معنيين :

في المعنى الأول سيبدو لنا هذا الماوراء على أنه عالم علوى أو فوقى ، فوق الواقع يجعل الفيلسوف يعيش في برج عاجى ، يخلق فوق البشر وفوق المجتمع بأجنحته من نور يهوم حولهم ولا يمتزج بهم . ومن الواضح أن هذا المعنى للماوراء لن يقنع الفيلسوف ولن يحقق له رسالته باعتبارها تعميقا للحياة لا هروبا منها . ما السبيل إذن لاكتشاف معنى آخر لذلك الماوراء الروحى ؟ كيف نصل الى التعميق الروحى للحياة حتى نصل في جوفها الى واقع روحى متحقق بالفعل ، يقابل أو يناظر الواقع التكنولوجى للعلم ؟ لا سبيل الى ذلك الا عن طريق السلوك الأخلاقى والممارسة السياسية القائمة على بث القيم والأخلاق السامية في نفوس البشر ، من خلال المواقف والتربية السياسية المتصلة والقرارات المصيرية لا بل والادارية التى تؤدى حتما الى مراجعة النفس وترويضها والى أن يفىء أفراد المجتمع الى أمر الله .

ومن الواضح أننا سنجد أنفسنا هنا أمام منهج آخر يختلف

عن منهج التأمل العقلي الذي عرفت به الفلسفة منذ أرسطو • سنجد
انفسنا نسم منهج يسرب خيرا من « البراحيسيس » • او منهج
الفعل الثوري الذي قدمه ماركس ، وان كان يعايره في الأساس
الذي يقوم عليه والممارسة الأخلاقية — السياسية تستند أولا على
العمل أو الشغل وسط الجماهير لا على التأمل ، لأن من يكرس
نفسه لها سيكتشف أن القيم الحققة لا توجد في بطون الكتب ، ولا
على ألسنة وعاظ المنابر ولا في الأبراج العاجية ولا في عالم المثل ،
بل توجد بالأخرى في معركة الحياة بين الانكباب والارادات ، على
أرض العمل لا على أجنحة التأمل • وعلينا أن نتذكر هنا أن الانسان
هو الحيوان الوحيد الذي يعمل • أما الحيوان فلا يعمل في الحقيقة
بل يتحرك أو يدفع دفعا الى عمل لا يفهم القصد من ورائه أو
يقوم بمجموعة من الأنشطة ورود الأفعال البيولوجية التي تشبع
حاجاته لا غير • على عكس ذلك ، فقد خلق الانسان ليعمل وعمل
الانسان لا يقصد من ورائه اشباع حاجاته • إذ أن هذا لا يمثل
في أحوال كثيرة الا مجرد هدف ثانوي انما يعمل الانسان أصلا
ليشعر بالحرية ويستمتع بقدرته الذاتية على الخلق والابداع وعن
طريق العمل انتصبت قامة الانسان ، وخلق لنفسه في الخارج وجودا
يرى نفسه فيه ، يتحمل وحده تبعته ويضع فيه ذاته ليراها الآخرون
وليحكموا عليها فيه ومن خلاله • وبهذا استطاع الانسان بالعمل
أن يتحرر من أسر ذاته ، ويخرج من كهفه الذي يمثل مغارة استغراقه
في نفسه ، يخرج الى العالم الخارجى ليفجر طاقاته فيه •

وهكذا يستطيع الانسان على أرض هذا الواقع الجديد ، ومن
خلال الممارسة السياسية الأخلاقية أن يخلق لنفسه ولأخوانه في الوطن
والانسانية والدين ، في قلب الواقع الاجتماعى الحاضر أو ماورائه ،
عالما أخلاقيا روحيا ، يستروح فيه نسمات رقيقة تجعله يرى الدنيا
في ضوء جديد وتساعد على تذوقها والاستمتاع بها وبخيراتها على
نحو أكثر صفاء ، لأنه سيرها حينئذ مبراة من الشجناء والبغضاء

والصراع والحق . . . الخ قائمة على المودة والحب والمرحمة . وعلى هذا النحو سيبدو لنا القليل لا على أنه هروب من الواقع ، بل على أنه حارس المدينة أو الدولة حقا ، حارسها من الانهيار والتقويض والاضطراب الفردي والجماعي . وسيبدو لنا الماوراء الخلقي الروحي الذي تقربه لنا الفلسفة بطريقة أو بأخرى على أنه البيئه الصالحة التي تقدم لكل فرد منا وللمجتمع كل العون على تحقيق ذاته واشباعها بالثقة والأمل ، في تلك المنطقه التي لا يجدي العقل منها شيئا ، أو التي لا تنكر العقل ولكنها تتخطاه وتحتويه ، وأعني بها منطقة الروح . تلك المنطقة التي راينا أن تغذيتها ونزكيتها بالتأمل والممارسة معا يصل بنا الى « ماوراء » جديد ، الى طراز آخر من علم ما بعد الطبيعة ، يختلف دون شك عن علم ما بعد الطبيعة الأرسطي والكانطي معا (ولا ننسى أن كانط لديه ميتافيزيقا مشروعة الى جانب الميتافيزيقيا الذي يصفها هو بأنها غير مشروعة) .

وقد كانت الشعوب وستظل دائما في حاجة الى ايقاظ تلك المنطقه لتجديد حياتها ولعودة الروح الى ذاتها بها وفيها . ومن هذه الناحيه ، فان الانسانية سظل بحاجة دائمه الى الفلسفه مفهومة على هذا النحو ، والى ذلك الماوراء الروحي الأخلاقي الذي يؤدي الايمان به وحده دون غيره الى تماسك المجتمع وصلابته ونصموده . وأيضا الى وقوفه أمام التحديات وتطلعه بكل التفاؤل الى المستقبل .

وإذا كانت الفلسفة في أحد تعريفاتها هي نقد الفكر القائم بهدف التغيير أي بهدف تغيير العلاقات الاجتماعية القائمة وخلق علاقات اجتماعية جديدة ، فأنا لا أعرف طريقا أجدي على الإنسان وأكثر فعالية في تحقيق السعادة من ذلك المنهج الثوري الذي يمزج الفلسفة بالسياسة بهدف الوصول الى علاقات اجتماعية جديدة حقا ، والبحث في الماوراء على هذا النحو الخصب الذي يجسد التقوى ويزرعها في القلوب زراعا في الوقت الذي يقتلع الشر منها

اقتلاعاً ، ومن ثم يخفف علينا وطأة الحياة ، ويهون من أعبائها .
ونحن نتفق تماماً مع ماركس في أن العمل في ظل المجتمعات
الراسمالية لم يؤد إلى سعادة الإنسان العامل بل كان مصدراً
لشقاؤه . وذلك لأن العامل فيها وجد نفسه أمام قوى انتاجية لا
قبل له بها ، لا تقع تحت سيطرته ، قوى غريبة عنه ، مارست
ضغوطها عليه وزادت من اغترابه وتشويؤه (أصبح وجوده كالمشئ) ،
وأصبح وجوده أمامها مطحوناً واستحال هو بشخصه في سوق العمل
إلى مجرد سلعة . لكن هل يعنى هذا أن شقاء الإنسان قد انعدم
أو تلاشى في المجتمعات الشمولية التي تسحق الارادات سحقاً وتقتل
مبادرات الفرد وتحيطه بالأغلال ؟ أغلب الظن أيضاً أن النظام
الاقتصادي الشمولى لم يؤد إلى تغيير العلاقات الاجتماعية من
كافة جوانبها ، وأغلب الظن أن هذه المجتمعات قد ساعدت على زيادة
جرعة الشقاء ، بالرغم من أن العامل أصبح — أو هكذا يقال له —
مالكا لوسائل الانتاج ومسيطر على قواه . وذلك لأنه إذا كان قد
حقق تحرر الإنسان وحرية من ناحية واحدة جزئية ، فإنه لم يؤد
إلى أى تغيير في العلاقات الاجتماعية من ذلك الجانب الذى تحدثنا
عنه آنفاً بل ظلت هذه العلاقات تتحكم فيها النوازع الشريرة التي
تهدر كرامة الإنسان وتدنس حقوقه وأنفسه في الرغام ، وظلت
يسودها — تماماً كما هو الحال في المجتمعات الرأسمالية — النفاق
والحقْد والخديعة والحسد والافتراء بالباطل على البشر والقهر
والظلم ... الخ . وذلك لأن الظلم في المجتمعات لا ينبع فقط من
التسلط الاقتصادي بل من الرغبة في الايذاء وفي الحط من قدر
الإنسان مع الاستكبار والخطورة (هييريس) ، وقد كان القدماء
من اليونان على حق عندما نظروا إليها على أنها خطيئة . والتمشي
مع هذه النوازع وما إليها يؤدي إلى تثبيط الهمم ، وإحباط الغرائم
وتحطيم جميع الجهود الفردية والاجتماعية على السواء مما لا ينفع
معه انتاج ولا تنمية .

وأحسب أنه بعد الحديث عن الماوراء الفلسفى فى معانيه المختلفة ، وبخاصة فى معناه الروحى الأخلاقى الواقعى الذى فرغنا منه الآن قد أصبح الطريق معبداً لتناول الدين والماوراء الذى يقدمه للإنسان .

فالدين يقدم لنا الماوراء على صورة عالم آخر غير هذا العالم الذى نعيش فيه الآن عالم سنبعث فيه بعد الموت ، وستوفى فيه كل نفس أجرها . ومعنى هذا أن الماوراء الدينى ماوراء بعيد لأنه يتعلق بالمستقبل البعيد ، وقد يكون قريباً ، ولكنه مؤجل على أى حال وفى الوقت نفسه يتحدث الدين عن هذا العالم الواقعى الذى نعيش فيه الآن أو عن الحياة الدنيا على أنها قنطرة أو معبر للأخرة . إذ لابد للإنسان أن يعمل لهذا المستقبل البعيد ، لابد أن يزرع ليحصد ، لأنه سيجبى يوم الحساب ما قدمت يداه ، ان خيراً فخير ، وان شراً فشر .



ومن الواضح أن ثمة لقاء بين الدين والفلسفة فى جانبها الذى اهتمنا به هنا وذلك لأن النظر الى الحياة الدنيا على انها مزرعة للأخرة ودعوة الدين للناس بأن يتبعوا فى حياتهم منهج الله الشائم على العمل الصالح ونشر التقوى والخير ليس شيئاً آخر الا ما أطلقنا عليه اسم الممارسة السياسية الأخلاقية للتفلسف . وذلك اذا اردنا أن تظل الفلسفة كما كانت دائماً حارسة للمدينة .

لكن الشئ الذى نلاحظه جميعاً أنه لا الفلسفة ولا الدين قد كتب له النجاح فى تطبيق هذا المنهج الذى لا يزال يوصف من أعدائه وخصومه بأنه منهج مغرق فى المثالية لأنه لا يأخذ فى اعتباره الواقع المعقد الشرير للطبيعة البشرية . وهو نقد له وجاهته ، ويستند الى واقع التجربة الانسانية نفسها فى تاريخها الطويل .

ولا شك أن هناك شكوكاً كثيرة قد حامت حول ماهية العلاقة

بين الدنيا والآخرة (أو بين الواقع والمآوراء الدينى) على نحو ما يصورها لنا الدين . فقد صور لنا الدين تلك العلاقة على أنها عارفة دائرية (كعلاقة البذرة بالثمرة) أو على أنها علاقة تبادلية (كعلاقته الزوج والزوجة) ولكن التجربة لم تؤيد قيام أى من هاتين العلاقتين . فالدين عندما جعل حياة الانسان معلقة فقط بذلك المآوراء المستقبلى ، وكتب عليه أن يعيش « فى انتظار الآخرة » ، ثم أمره بأن يعمل لآخرفته ليبنى هناك ثمار ما زرع هنا ، فإن الانسان كثيرا ما استخف بهذا الوعد الالهى . وحتى عندما توعدده الله بأنه سيجعل من معيشتة فى هذه الحياة الدنيا معيشة ضنكا اذا هو تنكب الطريق المستقيم وحاد عن المنهج الحق مصداقا لقوله تعالى : « ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا » (طه ١٢٤) ، نقول أنه حتى عندما توعد الله الانسان على هذا النحو فان هذا الأخير لم يعبأ كثيرا بذلك التهديد ، وذلك لأن نظره ظل دائما معلقا بالثقل الأخرى ، وهو ثقل مؤجل على أى حال .

ما الحل ؟ هل نقول أن تطبيق الشريعة بالمعنى الظاهرى الذى يفهم من هذا التطبيق ومن الكلام حوله ، وهو معنى يتصل فقط بإقامته الحدود فى العبادات والمعاملات فضلا عن اقامتها فى الاحوال الشخصية — وقد تم تحقيق هذا الجانب الاخير — سيؤدى فعلا الى الالتزام الدينى الكامل ؟ هذا أمر مشكوك فيه أيضا ، وذلك لان تطبيق الشريعة بهذا المعنى سيتترك أمرها الى وسائل محدودة التأثير مثل الوعظ والتوعية الدينية كما هو الشأن معها الآن وسيترك جانبا تلك العلاقات الاجتماعية الدفينة التى أشرنا اليها آنفا ، وبهذا سيبطل المجتمع كما كان رخوا من الداخل ، قابلا للتقويض والانهيار فى أى لحظة من لحظات المعاناة والابتلاء . ولا ينبغي أن ننسى فى هذا الصدد أن بعض المجتمعات الاسلامية أخذت نفسها فعلا بتطبيق الشريعة فى ذلك الجانب الظاهرى أو فى بعض تطبيقاته وإقامة الحدود على المخالفين فيها ولكن هذا لم يفلح فى الزام المجتمع كله بأمور الدين

ولم يؤد اتباع هذا الجانب الى أية فعالية في علاج الامراد الاخلاقية الاجتماعية ، بل اننا لا نعدو الحقيقة اذا قلنا أن القضية قد غابت في هذه المجتمعات وحل محلها الفسق والفجور والاباحية ، ان كان هذا كله يرتكب فيها في الخفاء .

لسنا بصدد تقديم حل جذري لتلك المشكلة الخالدة . ولكننا نلاحظ فقط أن كلا من العلم والفلسفة قد نجح كما أشرنا الى ذلك سابقا — في تقديم ما وراء واقعي الى جانب الماوراء المثالي الذي يتعامل معه . وقد رأينا أن الماوراء الواقعي للعلم يتمثل في التقدم التكنولوجي الذي يستطيع أن يوسع من الواقع الكوني والاجتماعي للانسان ويقدم له في قلب بيئته واقعا جديدا . ويتمثل الماوراء الواقعي للفلسفة في تلك الممارسة السياسية الاخلاقية التي تحدثنا عنها ، والتي تستطيع وحدها أن تحقق المثل العليا والقيم الرفيعة على أرض الواقع . أما الدين فالامر فيه مختلف . اذ أنه لم يقدم لنا الا الماوراء الاخرى الذي ليس له رصيد في الواقع أو الذي لا يسنده ما وراء واقعي على غرار ما شاهدناه في كل من العلم والفلسفة .

ولهذا ظهرت الفجوة التي كثيرا ما نحس بها بين الدين والحياة . ترى ما السر في اختفاء هذا الماوراء الواقعي في الدين ؟ هل نعيب ديننا أم أن العيب فينا وفي تأويلنا للدين ؟ لا يختلف اثنان في أن نختار أن نلصق العيب فينا نحن لا في السدين أي أن نذهب الى أن العيب قائم في قصور فهمنا للدين . وهو قصور يصعب علينا أن نخوض في معالنه وأبعاده الان .

وهكذا رأينا ان كلا من العالم والفيلسوف ورجل الدين — بل وحتى الرجل العادي يبحث في الماوراء ، كل بطريقته الخاصة . ولهذا بدا لي أن البحث في « الميتا » أو في « الماوراء » يمثل الأرض المشتركة ونقطة اللقاء الموحد بينهم جميعا .

ولا يخفى أن الايمان بوجود « ماوراء » في العلم والفلسفة

والدين من شأنه أن يشيع روح التفاؤل بين البشر لان الاعتقاد بوجوده
يعنى أن التغيير الى الافضل قادم لا محالة ، الامر الذى يشير الى
زرع الامل فى النفوس ، فى كل النفوس • وأحسب أن وضع هدف
كهذا أمامنا كأفراد وأمام المجتمع ككل لن يلقى معارضة من أحد •

القاهرة فى ٢٥ نوفمبر ١٩٨٠

العلاقة بين الفلسفة والدين
من زاوية حضارية

العلاقة بين الفلسفة والدين من زاوية حضارية

بإستثناء الجناح الاورفي في المدرسة الفيثاغورية ، والذي كانت له الغلبة فيما يبدو على جناحها الثانى العلمى الرياضى ، مضافا اليه التيار الغنوصى فى الافلاطونية المحدثة الذى عبر عن الفكر اليونانى المتأخر أو الفكر الهلينستى عندما امتزج بالعناصر الشرقية فاننا لا نكاد نعثر فى الفلسفة اليونانية كلها الا على مدارس فلسفية ذات طابع عقلى صرف .

وهذا الطابع العقلى النظرى هو الذى صبغ الفلسفة بل الحضارة اليونانية بصفاتها المميزة حتى عندما اتجهت الى البحث فى الاخلاق . فقد اتسم بحثها هذا بسمه عقلية واضحة تجلت بصفة خاصة عند رجال مدرسة التصورات عند سقراط الذى وحد بين الفضيلة والعلم أو المعرفة وعند أفلاطون الذى ربط بين البحث فى القيم وبين استحضار المثل العقلية وتذكرها وعند ارسطو الذى جعل من لذة البحث العقلى هدفا للسلوك . وربط بين الوسط العدل فى الفضيلة وتحكم العقل فى الارادة .

وهذا الاتجاه العقلى كان يعنى عند اليونان اعتماد الانسان على بشريته الخالصة ، وعلى قواه الذاتية المحضة التى لا تجعله فى موقف يطلب معه العون من مدد الهى أو دىنى . فهذا الاستقلال عن الدين أو عن « الالهى » هو أهم ما كان يميز الحضارة اليونانية التى نظرت بوجه عام الى المصادر الالهية الدينية للبحث فى الوجود على انها مصادر خارجية وأخشى أن أقول مصادر معادية ، ينبغى الابتعاد

عنها في دائرة البحث الانساني عن الحقيقة ، أو ينبغي وضعها على
الرف بطريقة أو أخرى • وقد تجلى هذا الحداء بين الالهى والبشر
عند اليونان بما لا يدع مجالا للشك في تصورهم للقدر الذى كان يمثل
لديهم قوه غاشمة ، تكيد لهم ، وتنزل بهم ضرباتها القاصمة وهى
مختلفة وراء مجموعة آلهة جبال الاوليمب ولا سيطرة لهم عليها •

وهكذا اختلفت الحضارة اليونانية في نظرتها الى الكون عن
جميع حضارات الشرق القديم ومنها الحضارة المصرية القديمة ، التى
وجدت عندها كلها مزجا وثيقا قائما على الصداقة والتعايش السلمى بين
ما هو بشرى وما هو الهى •

والقصة التى يرويها لنا في هذا الصدد أحد معاصري أرسطو ،
وهو « أرسطوكسين القارنتى » لها دلالتها •

وموضوع القصة هو سقراط الذى يصادف أحد الهنود في أحد
شوارع اثينا • فيبادره الهنودى بالسؤال عن نوع الفلسفة التى
يمارسها سقراط • فيجيبه هذا الاخير بأن فلسفته تتخذ موضوعها من
حياة البشر ، باعتبار أنه انزل الفلسفة من السماء الى الارض •
فيستغرق الهنودى في الضحك مستكرا وهو يقول « وهل باستطاعتنا
أن نبحث فيما هو بشرى من غير الاستعانة بما هو الهى ؟ » هذه
القصة تفصل بين عقليتين : عقلية الحضارة اليونانية — ووريثتها
الحضارة الغربية ، وعقلية الحضارة الشرقية القديمة •

وقول بروتاجوراس الشهير « الانسان مقياس كل شئ » ، الى
جانب معنى تسببية المعرفة الذى يشير اليه فانه يحمل في طياته هذا
المعنى الآخر : معنى ايمانه بالانسان في بشريته الخالصة • وقد بلغ
هذا الايمان بالانسان عند اليونان حدا بعيدا تصوروا معه أن آلهتهم
نفسها ليست في اصلها الا بشرا حقيقيين كانوا قد قاموا باعمال
عظيمة ، ففسج كل من الخيال الشعبى وعبقريه هوميروس وهسيود
قصصا حولهم تمجيда لهم ، مما أدى الى رفعهم الى مصاف الالهة
أو انصاف الالهة •

أكثر من هذا فان آلهة جبال الاوليمب قد تصورها الاغريق في صورة البشر :- يأكلون ويشربون ، ويحبون ويكرهون ، ويتزوجون وينجبون ، ويستبد بهم القلق وبقلوبهم-الغيره العمياء ، ويلجأون في علاقاتهم الى النفاق والمداينة والكذب ، كما يفعل البشر سواء بسواء .

واعجاب الاغريق بنظام المدينة أو « البوليس » وتأسيس دولتهم عليه — بالرغم من انه لم يكن ابتكارا هيلينيا بحثا لوجوده قبل ذلك في بلاد سومر وايضا في أرض كنعان كان يعكس هو الآخر ايمان الاغريق بالانسان وتأليهم له . وذلك لان أهم ما يميز دولة المدينة انها كانت تمثل جماعة حرة مستقلة ، قائمة بذاتها ، معتمدة على نفسها . ونقول: ارسطو بأن: الانسان حيوان سياسى ينبغى أن يفهم في هذا الاطار ، أى في اطار انه قادر على أن يدير أموره بيده ويقف على ارجله وحده . وعندما نقرأ في « فيدون » قول سقراط « رجال المدينة هم الذين يعلموننى اما الريف والاشجار فلا تعلمنى شيئا » فعلى أن نفهم هذا القول في اطار ايمان سقراط وأفلاطون وجميع الاغريق بالانسان وبقواه الذاتية البشرية في مقابل القوى الالهية . فانسان المدينة محصور في نطاق محدود ، وبهذا الاعتبار فانه يمسك الخيوط كلها بيده وبخاصة اذا كانت المدينة هي تلك المدينة الصغيرة التى عرفتها بلاد الاغريق القديمة ، والتى تختلف عن تلك المدن العملاقة التى تميز عصورنا الحديثة وأصبحت تبتلع كل شئ في جوفها حتى الانسان .

لكن هذا الاستقلال البشرى الا يجد منه ويقلص من مجال تأثيره وجود تلك الالهة المتعددة في الجانب الاخر ؟ — كلا . وذلك لأمور كثيرة . منها أن الهة اليونان لم يبدعها خيالهم لتكون خالقهم للعالم مثلا ، اذا أن العالم كان مخلوقا قبلها ومنها انهم لم يفكروا فيها ليعبدوها ، بل بالأحرى ليعبدوا أنفسهم فيها أو ليخلدوا بها أنفسهم ، وليساعدتهم ايمانهم بوجودها على أن تكون سنداً لهم في جميع شؤونهم المعيشية ، ونماذج يسرون على صوئها . وسواء

تصورها على قمة الاوليمب أو في جوف الارض كما هو الحال بالنسبة الى « هاديس » اله العالم السفلى ، فانها كانت تمثل رموزا لممارساتهم كلها في الحرب والسفر والزواج والمصارعة والصيد والرزق والحظ .. الخ ، ليجسدوا بها فائدة ترجى ، أو خوفا ينبغي اتقاؤه ، أو فضيلة رأوها في أنفسهم فاعجبوا بها وارادوا تخليدها . ولهذا فان الفارق الوحيد بين البشرى والالهى عند اليونان ، أن العالم الاول هو عالم الفناء ، والثانى هو عالم الخلود . لكن الالهى ليس في حقيقته الا تجسيدا للبشرى وامتداد له وتأكيد لسلطانه . وبهذا الاعتبار فلا يمكن أن يؤدي — مهما كان عدد آلهته — الى انكماش دائرة البشرى أو الى تقلص نفوذها ، بل لابد أن يؤدي — على العكس من ذلك تماما الى تحقيق الرغبات التوسعية للبشرى في مملكة الالهى والى الاستيطان في عقر داره ، ان جاز لنا ان نستعمل هذه التعبيرات التى جاوزت الحدود .

وبالنسبة الى مشكلة الواحد والمتعدد في داخل هذا العالم الالهى نفسه وبعبارة أخرى بالنسبة الى عقيدة التوحيد في داخل هذا العالم ، ليس هناك أمل في خضوع تلك الالهة المتعددة ، لاله واحد ، وارجاع كثرتها الى ضرب من الوحدة ؟

انها تدين بالطاعة والولاء لكبيرهم زيوس ، ولكن زعامة زيوس لم تكن سهلة ، ولم تجئه هكذا تجرر اذيالها . بل أنته بعد أن كان قد خاض معارك كثيرة مع الجبابرة « التيتانوس » ومع العملاقة (الجيجانيس) .. الخ وحتى عندما استوى على العرش لم يكن عرشه دائما وطيد الاركان .

المهم أننا لسنا هنا على الاطلاق امام وحدة أو ما يشبه الوحدة . ولسنا كذلك امام ضرب من الشرك ، لان الشرك لا يكون الا بعبد توحيد . استقر أمره في النفوس أو كاد وكفر أصحابه به أو لم يستطيعوا أن يخافوا عليه جريا وراء مص الجحيم فأنقلبوا بعد .

توحيدهم مشركين • اننا هنا امام صورة اسطورية لمملكة الالهى
أو للكوته اراد اليونان من ورائها أن يصوروا لنا ليس فقط مزاحمة
البشرى له بل عدم استقراره هو على عرشه • وكل هذا لابد أن يفهم
في اطار اعجابهم المفرط بالانسان ، أى في اطار رغبتهم في تخليد ، •
وذلك لان الميثولوجيا اليونانية لا تفهم الا على أساس ربوبية الانسان،
أن صح هذا التعبير •

وبصرف النظر عن المبالغة التى صاحبت تلك الصورة ، فان
أهم ما يجب علينا أن نلتفت اليه في حديثنا عن الحضارة اليونانية من
الزاوية التى تهمنى في هذا البحث هو ذلك الاستقلال الذى اراد أن
يؤكد اليونان القدماء للانسان أو لمملكة الكائن البشرى • ولما كانوا
يعتقدون بوجود عدا بين ما هو بشرى وما هو الهى فانهم تصوروا
انهم لن يستطيعوا أن يؤكدوا هذا الاستقلال للانسان الا اذا وضع
في اطار تلك الصورة الاسطورية الفجة التى اشرنا سابقا الى بعض
جوانبها •



والآن هل أرادت الاديان السماوية المنزلة أن تؤكد شيئاً آخر ؟
هل أرادت أديان التوحيد وهى اليهودية والمسيحية والاسلام أن
تتازع في ذلك الاستقلال للانسان ؟

الحق انها جاءت كلها لتؤكد حرية الانسان وكرامته وعزته
وقاومت الظلم والعدوان عليه وأعلنت حقوقه كلها • وبعبارة أخرى
فان الاديان السماوية نادت باستقلال الانسان • لكن استقلاله
بالنسبة الى ماذا ؟ أو استقلاله عن ماذا ؟ استقلاله بالنسبة الى
الضغوط التى تزهق انفاسه وتشعره بالقهر والتسلط والاذلال والمهانة
سواء كانت ضغوطاً خارجية آتية من عدوان خارجي أو ضغوطاً
اجتماعية داخلية تحد من حريته ، وتقوده التحكم في مبادراته وتحيطه
بالاغلال • اذ أننا في مثل هذا الجو الخائق لن يكون بوسعنا أن نتحدث
عن استقلال الشخصية الانسانية •

هذا المعنى الواقعى المباشر لاستقلال الانسان ولاستقلال الكائن البشرى وشخصيته هو الجدير حقا باهتمام الجميع • وهو المعنى الذى قدمته الاديان السماوية المنزلة الى الانسانية فى اطار نظرية أو عقيدة التوحيد •

ولتوضيح الصورة علينا أن نشير على سبيل المثال الى صراع الاسلام مع الشرك فقد نعت الاسلام الجاهليين بالشرك ، او بانهم مشركون • وذلك لانه رآهم اثناء معركتهم فى الحياة للحصول على لقمة العيش ولقضاء حاجاتهم وتيسير أمورهم ومصالحهم الدنيوية يتوجهون الى ارباب من دون الله ، الى عباد امثالهم أو الى أصنام يقف على خدمتها عباد آخرون اصبحوا يمثلون فى حياتهم مراكز قوى ، ورآهم يعظمون أمر هؤلاء وأولئك حتى اصبحوا يتقربون اليهم ويذبحون عند اقدامهم او عند اصنامهم القرابين • وبعبارة أخرى فان الاسلام وجد أن الجاهليين قد اتجهوا شيئا فشيئا الى عبادة هؤلاء القوم ، وتحقق من أن الجاهليين بدورهم قد قبلوا الخضوع والمذلة والتبعية لهم أى أنه تحقق من أن الجاهليين قد تنازلوا باختيارهم عن استقلالهم أو عن جزء كبير من هذا الاستقلال لتلك الاصنام أو لاصحابها •

ما السبيل الى علاج الموقف ؟ ما السبيل الى المحافظة على استقلال الانسان ؟ لقد وجد الاسلام أن هؤلاء الجاهليين الذين اوشكوا على الرضوخ للتبعية واصبحوا قاب قوسين أو ادنى من فقدان استقلالهم أو فقدوه يزعمون انهم يؤمنون بالله ، أو يقولون بافواههم ذلك « ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله • قل الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون » • « ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله • • » الخ • أحد أمرين اذن : أما أن يكون ضياع استقلالهم راجعا الى هذا الاعتراف من جانبهم بوجود الله ، أى الى قولهم بوجود الالهى الى جانب وجود البشرى واما أن يكون راجعا الى انهم لم يأخذوا

قولهم هذا في حياتهم مأخذ الجد ، ولم يتعدوا النظرية الى التطبيق ؟ والاحتمال الاول قريب من الحل الذى ذهب اليه اليونان في محاولتهم لتأكيد استقلال البشرى ، اذ أننا رأينا كيف أن تأكيدهم لهذا الاستقلال كان من خلال انهم خشوا مزاحمة الالهى لهم فاتجهوا الى تقليص نفوذهم ، أو الى حصره في نطاق ضيق جدا شبيه بنطاق القول النظرى بالافواه على نحو ما فعل الجاهليون وقد رفض الاسلام هذا الحل ، وذلك لان انكار وجود الله أو المناداة بتقلص «الالهى» لا يمنح الانسان الشعور بالحرية على الاطلاق كما يقرر ذلك « كولن ويلسون » أحد الذين اجتازوا فترة الحاد في حياتهم . لم يبق أمامنا اذن الا الاحتمال الثانى وهو أن هؤلاء الجاهليين فقدوا استقلالهم لانهم لم يطبقوا التوحيد في حياتهم ، وانهم اتخذوا من عباد امثالهم اربابا من دون الله ، وجعلوهم اندادا له سبحانه وتقربوا لهم بالقرايين ، وخضعوا لهم فوقعوا بهذا في الشرك .

هذا اذن هو الحل الذى قدمه الاسلام لقضية استقلال الشخصية الانسانية . ويتلخص في أن هذا الاستقلال لا يتحقق الا عن طريق قبول الانسان الخضوع والتسليم لاله واحد فقط ، لان هذا الخضوع لذلك الاله الواحد هو الضمان الوحيد لعدم خضوع الانسان لاية قوه أخرى من تلك القوى التى تضافرت في الماضى وتتضافر الآن كذلك على قهره واستعباده بأشكال متفاوتة .

فالهدف اذن واحد في الحالتين أو في الحضارتين في الحضارة اليونانية القديمة وفي حضارات التوحيد . ولكن الوسيلة فقط هى التى اختلفت ، واذا كانت الوسيلة التى قدمتها الحضارة اليونانية قد جاءت ملائمة لسكان المدينة الذين يضيق افقهم ، ويستبد بهم الغرور أحيانا حتى يظنوا في أنفسهم انهم أصبحوا أندادا للالهى وقادرين على مزاحمته فقد كان من الطبيعى تبعا لذلك أن تتجه حضارات التوحيد الى أسلوب أو منهج آخر لترويض الانسان

وتدريبه على الخضوع لقوة عليا واحدة قاهرة ، يتعلم عن طريق الخضوع لها وحدها ان لا يقبل التبعية لأي قوة أخرى . ولم تجد حضارات التوحيد بيئة أكثر ملائمة لترويض الانسان ولتدريبيه على هذا المنهج أكثر من بيئة الصحراء وبيئة الريف ولهذا كانت حضارات التوحيد هي حضارات الصحراء والقرية معا ، فهم سكان البادية والريف ، والوبر والمدر . ومن أجل هذا نشأت الرسالات السماوية كلها في تلك البيئة وفي القرية بالذات . والى هذا يشير القرآن الكريم في مثل قوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم من أهل القرى » ومثل « وما أرسلنا في قرية من نبي الا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء . . الخ ثم اليست مكة — الوادى غير ذى الزرع — فهى أم القرى » لا باعتبار أنها كبرى القرى من حولها فقط بل لأن كان حولها قرى على الاطلاق — بل لأنها أم القرى التى انزلت على أرضها الرسالات وبعث فيها النبيون من قبل ، فهى اذن أم القرى بالنظر الى تاريخ الرسالات .

ففى هذه البيئة : بيئة الصحراء وبيئة القرية يتسع الافق ويرهف الحس وتهمس الطبيعة فى أذن الانسان أن هناك الها واحدا لهذا الكون ، يستطيع أن يولد القوة من الضعف ، والوجود من العدم ، والشدة من الضعف . . ويبعث الحياة فى الموتى . وهذه كلها مظاهر للخلق المتجدد المستمر التى تضاف الى الخلق الاول والله هو الخالق لها جميعها . وهذا هو معنى دعوة الله تعالى للسير فى الارض « قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق » . أى كيف يبدأ الخلق دائما ضعيفا متهاويا ، ويظل يشتد ويقوى حتى يستوى على سوقه بفعل تدخل الخالق وعنايته الدائمة للكون وحرصه تعالى على أن يتحقق الانسان من قدرته سبحانه على « البعث » فيما حوله . وهذه البيئة : بيئة الصحراء وبيئة القرية هي وحدها التى تساعد على نمو هذا الشعور عند الانسان ، وتساعد على تركيته ، أما بيئة المدينة فلا تعين على شيء من هذا كله . فى تلك البيئة الاولى يتحقق الانسان

من هذا الشيعور في كل ما حوله من أرض ونبات وشجر وزرع ونخيل
وحيوان ، وشمس وقمر ونجوم وجبال . . الخ ، ويخرج من عالمه
لهذا كله بدرس ثمين هو أن كل ما في السموات وما في الأرض ، وأن
كل من فيها يسجد لاله واحد حتى قادر . ثم ينتقل من هذا الدرس
التمين الى الدرس الآخر ، الى الهدف الأسمى والأساسي ، الا هو
نبذ الانداد والارباب كلها ، فتستقل شخصيته استقلالاً ثابتاً
وطيئاً لا تعود معه الى العبودية أو الشرك أبداً . وتتطهر
عن هذا الطريق نفسه أيضاً ، فيعرف كيف يتخلص من ميول النفاق
والكذب والخبعة والحقد والحسد . . الخ وهي ضروب أخرى من
الاعلال .



نعود الى الحضارة اليونانية مرة أخرى . فبالرغم من ان تصور
هذه الحضارة للمدينة وللكون وللعلاقة بين البشرى والالهى قند
حجب عنها عقيدة التوحيد ، وهى العقيدة المثلى التى تحقق بطريق
مباشر ، ناضج ، وبعيد عن الاسطورة ما سعت الى تحقيقه هذه
الحضارة نفسها من استقلال الشخصية الانسانية أو استقلال
« البشرى » الا أن اعجابها بالانسان — اى انسان — ورغبتها في
تخليد صفاته قد انتهى بها الى نتيجتين هامتين :

١ — لم تقع هذه الحضارة في أية صورة من صور الشرك
الاجتماعى الاقتصادى الذى رأينا أجد اشكاله في الجاهلية ، والذى
مازلنا نرى اليوم بعض مظاهره المتطورة في المجتمعات الصناعية
الرأسمالية التى تقوم على الابتكار والتجديد . قهر الانسان
واخضاعه لمراكز مؤثرة وضاغطة كثيرة ومتنوعة أدت في نهاية الامر
الى تسطيحه وافقار روحه وخوائها وتثيبتها .

لكن علينا أن لا ننسى أننا عندما نتحدث عن الحضارة اليونانية
على هذا النحو ، فإننا لا نقصد الحضارة المدن الحرة ، أو حضارة

المستعمرات الحرة (كليروشيا) التى كانت تضم مواطنين اثنيين
احراراً • بل اننا لا نقصد بحديثنا هذا الا المواطنين الاثنيين الاحرار
فقط فى داخل تلك المستعمرات الحرة نفسها • أما المستعمرات الاثينية
الآخري (ابويكيا) التى كانت غير مستقلة وتدين بالتبعية لاثينا ،
وأما الاجانب الذين وجدوا فى المدينة اليونانية لكنهم لم يكونوا
يتمتعون بالجنسية الاثينية بالاضافة الى العبيد والأرقاء الذين كانوا
يعيشون على أرض تلك الحضارة ، فقد كان لهؤلاء واولئك اوضاعهم
الخاصة المشينة التى لطخت صفحة الحضارة اليونانية • الامر الذى
يدلنا على أن الاساس الذى قامت عليه دعوة تلك الحضارة فى استقلال
البشرى لم يكن سليماً ، بل كان بعيداً عن الواقع ، مغرقاً فى الخيال
والتجريد ، أبعد من أن يكون اساساً جاداً •

٢ - فى مجال تقديس هذه الحضارة للانسان فى صورته العامة
فانها قدست العقل لأنه بدا لها وما يزال يبدو عند الكثيرين أنه يعبر
تعبيراً مناسباً عن قدرة الانسان على استقلاله البشرى ، وسيطرته
على الطبيعة • واصبح تقديس العقل الانسانى أو الاعلاء من شأنه
منذ ذلك الحين رمزا لحرية الانسان ، سواء فى مواجهة الطبيعة
وحتميتها من ناحية أو فى مواجهة سلطة الدين التى ظن الناس بها
الظنون ليس فقط نتيجة للعداء التقليدى بين البشرى والالهى منذ
اليونان القديمة والذى وجدنا أنه لا يستند فى حقيقة الامر على
اساس سليم بل أيضاً نتيجة لطغيان الكنيسة فى العصور الوسطى •

واذا تحدثنا عن العقل الانسانى واحترامه ، وعن الحرية
التي يرمز اليها فانما نتحدث عن الفلسفة • وذلك لان الفلسفة
كانت دائماً ، وعند اليونان بصفة خاصة نتاجاً عقلياً يرمز الى حرية
الانسان والى التفكير المستقل الابداعى •

وترتب على كل هذه المقدمات أن الفلسفة وجدت نفسها ، ورأى
عامّة الناس فيها انها عدوة للدين • واصبح العداء بينها وبين الدين

أمرا تقليديا ومسألة مفروغا منها في الغرب المسيحي وفي الشرق الاسلامي على السواء . الامر الذي ادى بطبيعة الحال الى نشأة تيار فكري حاول فيه اصحابه أن يوفقوا بين الفلسفة والدين على اساس وجود أرض مشتركة بين الاثنين . ولما كانت علاقه الفلسفة بالعقل وبالتفكير العقلي مسألة طبيعية ولا تحتل أي شك ، فحسد قاهت محاولات التوفيق بينها وبين الدين على اساس أن يقول اصحاب هذه المحاولات أقوالا كثيرة في هذا الصدد مثل : التفسير العقلي فريضة ، العقل مناط التكليف — الشريعة تدعو الى النظر العقلي أو البرهاني وانها هي والحكمة اختان رضيعتان — موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول — البراهين العقلية على وجود الله : ديكارت ، اسبينوزا — ليبنتز — الخ .

لكن كان من المفروض أن يتغير هذا الخط في التفكير بعد نزول الأديان السماوية بل ان استمراره في حضارات التوحيد حتى الان أمرا يدعو الى الدهشة حقا ، لانه في الوقت الذي يشير فيه الى ضعف تأثير الدين فيها فانه يدل كذلك على عمق تأثير الحضارة اليونانية في الغرب المسيحي وفي الشرق الاسلامي على السواء . استمرار هذا الخط في التفكير انما يدل على أننا ما نزال ننظر الى العلاقة بين الله والانسان أو بين الدين والفلسفة على أنها — كما نخلر اليها قدماء اليونان تماما — مباراة في شد الحبل : اذا كسب فريق من الفريقين ارضا فلا بد أن يكون هذا الكسب على حساب الفريق الاخر . بيد أن المسألة كما اوضحتها لنا الأديان السماوية تختلف عن ذلك تماما . دُرُ الله والانسان — تبعا لهذه الرؤية — يسيران في اتجاه واحد . ويسعيان الى نفس الهدف . ذلك لأن أهم ما يحرص عليه الانسان بفسطـرته هو حريته وعزته وكرامته واستقلال شخصيته وعدم تبعيته — حمايتها من العدوان . وقد جاء الانسان على ظهر هذه الارض ليؤكد تلك المعاني كلها عن طريق تفكيره العقلي وأفعاله السلوكية معا . وتلك هي نفس الاهداف التي وضعها الله تعالى امام ذاته في خلقه للعالم ، باعتبار أن الانسان هو الغاية من الخلق كله وباعتبار انه خليفة

الله في أرضه . الأمر الذي يدعونا الى نظرة حقيقية لذلك الحماس المتدفق الى الدين الذي نجده واضحا بين عامة الناس والجمهير . فهذا الحماس ليس حماسا انفعاليا غائيا وليس انحطاطا في الادراك بل هو بالاحرى تعبير فطري عن استجابتها لتلك الدعوة السامية الشريفة التي نادى بها الأديان السماوية حول العزة ورفض العدوان والظلم والقهر . . . حقا ، اننا كثيرا ما نشاهد هذا الحماس مصحوبا ببعض مظاهر التزمت أو الغلو أو الاتكالية . . . وكلها مظاهر تعتمد على الشكل وتقوم على غياب العقل أو غيبوبته ومن واجبتنا أن نقومها لنصل الى جوهر الدين . لكن الخطأ كل الخطأ ، أن نفهم تقويمنا لها على انه عدااء للدين ، أو أن نفهم الدين من خلالها على أنه دعوة ضد العقل والتفكير العلمى .

فما الذى يدعو بعد هذا الى استمرار الحركة الجوفاء بين الله والانسان ، أوبين الدين والفلسفة ؟

قد يكون الدافع على استمرارها هو أن الأساس الذى يقوم عليه الدين هو التسليم أو التفويض وأن الفلسفة لاتبدأ هذه البداية لكن علينا ان لا ننسى أن هذا التسليم الذى يطالبنا به الدين ليس تكييلا لحرية الانسان بل هو الضمان الوحيد لعدم ارتقاء الانسان بعد هذا فى احضان قوى أخرى تمارس عليه القهر والتسلط . أى انه الضمان الوحيد للحرية الانسانية الملتزمة ، للحرية الحقيقية الواقعية ، حرية التفكير والحركة والمبادرة للحرية الاجتماعية الاقتصادية ، وهى وحدها الجديرة باهتمام العصر وباهتمام حضارتنا المعاصرة . أما تلك الحرية الذهنية أو العقلية الجوفاء فانها — تحت ذريعة انها لا تبدأ بالتسليم فى كل شئ وترفض جميع أشكاله — تمضى فى معاركها الفكرية ، ولا تنتهى منها الى شئ ذى بال . وقد تقذف بها شطحاتها التجريدية المفرطة الى أرض اللاعودة .

ان الأديان السماوية تقدم لنا نحن الفلاسفة — اساسا واقعيا ، وسأقولها بوضوح — اساسا سياسيا يفبغى أن نفهم فى ضوءه العلاقة

المعاصرة بين الفلسفة والدين • بعد أن أصبحنا نعيش جميعا في ربوع تلك الحضارة التي يسمها « ارنولد توينبى » في بعض كتاباته بحضارة المجتمع المسيحى الاسلامى السامى اليونانى • وهو يقصد طبعاً باليونان هنا اليونان المتأثرة دائماً بالشرق والسابقة على التفلسف واللاحقة عليه ايضاً • وهذه الحضارة وأن كانت مغايرة لحضارة الشرق الاقصى الا اننا ينبغى أن لا نفقد الامل في لقاءها معنا •

ولن أكون مسرفاً في التفاؤل بعد هذا اذا قلت بأن العالم يقترب في ايامنا هذه اكثر مما كان في أى وقت مضى من مرحلة وضوح الرؤية سينتهى به الامر قريباً — وليس هذا على الله ببعيد — الى اعتناق عقيدة واحدة هي عقيدة التوحيد ، والى النزول بها الى أرض التطبيق العملى بعد أن ظلت — على الاقل — اربعة عشر قرناً من الزمان مجرد عقيدة نظرية ، لم تظفر روحها بالتطبيق الشامل والممارسة الفعلية الواقعية التى تنأى بها عن كل المظاهر الشكلية ، والقأويلات الحرفية الضيقة التى لم تمس جوهر العقيدة • ويوم أن يتم هذا سيختفى الى الابد ذلك النزاع التقليدى المصطنع بين الفلسفة والدين ، وستجد حقوق الانسان التى قررتها دساتير الشعوب ركيزة قوية من العقيدة تستطيع وحدها أن تضع حداً لمؤامرات الطغاة وأعداء الحياة ويأخذ المسلمون فى الاهتمام بالفلسفة القرآنية الى جانب اهتمامهم المفرط بتلك الفلسفة الاسلامية •

اهمية الدراسات الانسانية في المجتمعات النامية

أمامنا حول الدراسات الانسانية مجموعة من التسميات تعكس عند من يستعملها اتجاهها أو آخر من اتجاهات البحث في تلك الدراسات . فالى جانب مصطلح الدراسات الانسانية نجد مصطلح العلوم الانسانية ، وهو يشير بطبيعة الحال الى امكانية الاخذ بالانهج العلمى فى حقل الدراسات الانسانية . وأمامنا أيضا مصطلح العلوم الاجتماعية ومصطلح العلوم السلوكية ، وكلاهما يشير الى نفس الاتجاه فى المدرسة الانجليزية وفى المدرسة الامريكية على التوالى . لكن يظل مصطلح الدراسات الانسانية مع هذا له تلك الميزة الهامة وهى أن كلمة دراسات أكثر شمولاً من كلمة العلوم ، لأنها تشير بطريقة أو أخرى الى الجانب الروحى العقلى فى الانسان ، أو الى ما يسميه الالمان بعلوم الروح أو علوم الثقافة العامة التى تتضمن بطبيعة الحال الانسانيات بما فيها من آداب ودراسات لغوية .

وأيا ما يكون الامر ، فان المقصود بالدراسات الانسانية مجموعة الدراسات التى تتناول الانسان من حيث سلوكه كأفراد وجماعات ، وتتناول الناتج المعنوى لهذا السلوك تمييزاً له عن الناتج المادى الذى تتناوله عدد من الدراسات الطبيعية والبيولوجية . لكن هذا التعريف غير دقيق ، اذ أنه على ضوءه يمكن القول بأن الدراسات الانسانية تضم الى جانب مجموعة الدراسات النفسية والاجتماعية والتاريخية والفلسفية واللغوية والادبية مجموعة الدراسات القانونية والاقتصادية والتجارية . وهذه الدراسات جميعها موزعة فى جامعاتنا بين كليات الاداب ، والحقوق والاقتصاد والتجارة . والحق أن الدراسات القانونية والاقتصادية والتجارية تكون مجموعة هامة من الدراسات الانسانية والعلوم الاجتماعية ، لكنها مجموعة قائمة بذاتها لا تدخل فى حسابنا هنا ، وأن كان من الممكن أن نعود الى بعض علوم هذه

المجموعة فنطعم بها الدراسات الانسانية في بلادنا بهدف اصلاح
الايوضاع بها . أما الان فعلينا أن نوجه أنظارنا فقط الى الدراسات
الانسانية التي تتابع في كليات الاداب بالبلاد العربية .

والنواتج المعنوية لسلوك الانسان التي تتناولها الدراسات
في هذا النطاق الاخير تنحصر في دراسة القيم ودراسة الفكر بما
ينطوى عليه من دراسة للغة والوقوف على التاريخ والتراث الحضارى .
وذلك لان هذه النواتج قوامها مجموعة القيم والتيارات الفكرية
والاجتماعية السائدة في مجتمع من المجتمعات في الوقت الحاضر على
ضوء دراسة التاريخ والتراث . والحق أن أهم ما يميز الدراسات
الانسانية بالمعنى الذى حددناه أنها دراسات تجمع الماضى الى الحاضر
في مركب ثقافى واحد ، أو انها دراسات تنظر الى الحاضر بعد توسيع
رقعته بحيث يرتد بنا الى اصوله وجذوره التاريخية .



وبعد أن عرفنا الدراسات الانسانية وحددنا ميدان بحثها
على هذا النحو ، علينا الان أن نطرح السؤال الذى يدور حوله
موضوع هذا البحث وهو ما مدى أهمية هذه الدراسات الانسانية
في المجتمعات النامية ؟

وأول ما يجب أن نشير اليه في هذا الصدد أن العصر الذى
نعيش فيه ليس فقط عصر العلم وانما هو اولا وقبل كل شئ عصر
الشعوب . واذا كان للعلم تلك الفائدة الكبرى التي تجعله مسئولا عن
رفاهية الشعوب وتقدمها التكنولوجى وأخذها بأسباب المدنية
واستغلالها لجميع مواردها والمحافظة على صحة ابنائها فان وعى
هذه الشعوب — ذلك الوعى الذى كثيرا ما يصنع المعجزات — لا
يستطيع العلم معه شيئا . ومن ثم فإنه يترك للدراسات الانسانية
مهمة صقله وتشكيله . ولهذا فان للدراسات الانسانية بوجه عام
وفي المجتمعات النامية بوجه خاص رسالة حضارية ثقافية
لا يشك أحد في قيمتها . من حيث أن هدف هذه الدراسات هو الانسان

نفسه ، وتنمية قواه البشرية ، ومقاومة خواء روحه وكل هذا تحتاجه هذه المجتمعات في مهمة بناء البشر ، وهي مهمة لا تقل ، أن لم تزد ، عن مهمة بناء المصانع ، وبخاصة بالنسبة الى هذا الجيل المنهك الذى أصبحت احلامه بغير اجنحة • الدراسات الانسانية وحدها هي التى تستطيع أن تقوم بهذه المهمة ، وتستطيع أن تقدم لنا هذا النوع من المعرفة الذى لا نلتقى به فى العمل • فتعرفنا بتاريخنا ومجتمعنا والظروف المحيطة به والتيارات الاجتماعية السائدة فيه والاتجاه الفكرى العام الذى يوحد نظرتة العامة الى الحياة والعقائد الروحية التى يؤمن بها وبهذا تزداد معرفتنا بأنفسنا وثوقا ، ويتضاعف شحذ همتنا واقبالنا على الحياة والعمل والانتاج •

لهذا فان وصف الدراسات الانسانية بأنها دراسات نظرية مع ما قد تضرره هذه الكلمة عند من يستعملها من تصغير لها وتهوين لقيمتها لا يتمشى مع طبيعة هذه الدراسات ومع الدور الذى تقوم به • فاذا كان المقصود من وصفنا لها بأنها نظرية أنها بعيدة عن الواقع فليس هذا بصحيح لانها وثيقة الصلة بالواقع المعنوى أو بالواقع العميق الذى يوجد تحت الواقع السطحى المادى ويضم مجموعة القيم والمبادئ والاتجاهات الاجتماعية والفكرية والاخلاقية والمعتقدات الروحية التى تعيش فى وعى الشعوب ، ولا يلتقى بها الناس على القشرة الخارجية من حياتهم ، وأن كانت تؤثر فى حياتهم تأثيرا بعيدا • وليس من شك فى أن هذا الواقع المعنوى جزء من الواقع • اذ من ذا الذى يستطيع أن يزعم أن الواقع لا يعنى الا ذلك الواقع المادى المحسوس ، أو ذلك الواقع العملى الذى يطالعنا فى الحياة اليومية الجارية ويسيطر على هذا أو ذاك العلم بتطبيقاته المختلفة ؟

ليس من شك فى أن الواقع المعنوى جزء من واقعنا ، قد يكون موجودا فوق الواقع المألوف ، وقد يوجد تحته أو وراءه ، ولكنّه على أى حال لا ينفصل عنه بل يمثل روحه ونبضه و « اللوغوس »

الذى يقتات منه ، والدراسات الانسانية التى تتخذ من هذا الواقع موضوعا لها ليست تحليليا بعيدا عن الواقع ، بل هى فى صميمها حفر فى الواقع وتعميق له . ووصفنا لها بأنها نظرية لا يعنى أبدا انها بعيدة عن الواقع ، ولا يعنى حتى انها تتبع منهجا نظريا اذ أن مناهجها وبخاصة فى ميادين علم النفس وعلم الاجتماع أصبحت مناهج عملية احصائية تعتمد على التجارب وعلى جمع الوقائع ومسحها واستخلاص القانون منها كما يفعل علماء الطبيعة بل يعنى فقط أنها تعالج نواتج معنوية لا نلتقى بها فى الواقع المألوف .

ولا جدال فى أن المجتمعات النامية وهى بسبيل إعادة اكتشاف ذاتها والبحث عن تراثها وفكرها وتجميع قواها أكثر ما تكون حاجة الى الدراسات الانسانية لانها هى وحدها التى تستطيع أن تهيب لها الوقوف على كل هذه الأبعاد لوجودها وواقعها .



والهدف من الدراسات الانسانية بوجه عام هو تحصيل قدر من الثقافة العامة المصقولة التى تساعد على ربط أبناء الامة الواحدة برباط واحد ، وتحقيق لديهم ضربا من الوحدة الفكرية . ولهذا فان الدراسات الانسانية ينبغى أن تتابع ليس فقط فى كليات الاداب والدراسات الانسانية بل ينبغى أن يقرر جانب منها على طلبة وطالبات الكليات التى اصطلح على تسميتها بالكليات العملية ، وذلك حتى يتم التواصل بين أبناء المجتمع الواحد ، وحتى لا يصبح المهندس أو الطبيب مثلاً وهو لا يعلم من أمر دنياه غير مهنته المحدودة ، فيتولد حسه فيها ، ويضرب تخصصه الدقيق من حوله سورا يزيد من انعزاله وغرخته .
والمواد القومية التى تدرس الآن فى الكليات العملية بالجامعات تقوم بدور شبيه بهذا ، الا انه دور محدود وضعيف التأثير . وأفضل منها تدريس بعض مواد الثقافة العامة كدروس فى الادب أو الفلسفة العامة أو علم النفس .

ومن ناحية ثانية فان الدراسات الأدبية والانسانية اذا اتبعت

لها النشر على نطاق واسع في مجالات ودوريات شعبية يكون تداولها أو شراؤها في متناول العمال وصغار الموظفين فان الثقافة العامة المصقولة ستصل الى القطاعات العريضة من الشعب ، مما يساعد على توسيع أفق ابنائها وزيادة اقبالهم على العمل والحياة . وفضلا عن هذا وذاك فان هذا سيؤدي بطبيعة الحال الى أن تشيع سمات عامة مشتركة بين أبناء الشعب ، يتعرف عليها الغريب في رجل الشارع واستاذ الجامعة على السواء .

لكن هذه الثقافة العامة المصقولة التي تتيحها الدراسات الانسانية ليست في فراغ ، وانما تكون في خدمة حضارة معينة . وبمعنى آخر ، فان الرسالة التي تضطلع بها هذه الدراسات وان كانت رسالة « انسانية » عامة بحكم تسميتها ، الا أنها رسالة « حضارية » تخدم مجتمعا معينا . حقا انها تؤدي الى صقل النفس البشرية بوجه عام والاهتداء الى أبعادها الغائرة التي سرعان ما يلتقطها أناس على نفس الموجة فيزدادون تبصرة بأمور وجودهم وغايته العليا . ولكن هذه النفس تنتمي الى مجتمع بالذات ، والى تراث معين ، وتضرب بجذورها في ظروف محدودة ، وتواجه صعوبات وتحديات مشتركة تتمثل أمام مجموعة معينة من الناس كالمصير المحتوم . وكل هذه الانتماءات هي التي تحدد لنا موضوع الدراسات الانسانية ، وتقربها من الواقع ، وتقلل من طابعها المجهرد الذي كثيراً ما تتهم بـ وتجعلها مسابرة للمجتمع في اهتماماته ومشكلاته وخطته في التنمية القومية .

وهكذا نرى أن الدراسات الانسانية الصق من غيرها بالطابع القومي . وأصحاب الدراسات الانسانية هم الذين تقع على أكتافهم أكثر من غيرهم مهمة نشر الوعي القومي بين أبناء المجتمع ، لأنهم أقرب ما يكونون الى الدعاة الذين يضطلعون بمهمة تحصين الشعب من الناحية القومية والسياسية .

وفضلاً عن هذا فإن المجتمعات النامية لا تستهدف فقط تحقيق الرفاهية الاقتصادية لابنائها بل تسعى جاهدة الى توفير الرفاهية الاجتماعية لهم . وتظهر سمات هذه الرفاهية في صور الخدمات الاجتماعية التي تتابع في المؤسسات المختلفة كالمؤسسات التعليمية والاجتماعية والتعاونية والصحية والمصانع والنقابات وفي صور التنظيمات الاجتماعية الأخرى كتنظيم الأسرة والرعاية التربوية . ويقوم خبراء العلاقات الانسانية في كل هذه الهيئات بتحسين فن ممارسة العلاقات الانسانية ، وادخال المهارة في تطبيق مناهج العلوم التي تقوم بدراسة السلوك الانساني . وذلك كله بهدف احداث تغييرات اجتماعية وتطوير العلاقات الاجتماعية التي تحقق التواصل والمشاركة بين البشر .

وغنى عن البيان أن تحقيق الرفاهية الاجتماعية على هذا النحو لا يتم الا عن طريق الدراسات الانسانية بوجه عام والعلوم الاجتماعية والسيكولوجية بصفة خاصة .



وبوسعنا أن نشير الى بعض المجالات التي يعمل فيها خريجو وخريجات كليات الآداب والدراسات الانسانية . فقد حصر التقرير العام الذي قدمه مؤتمر العلوم الانسانية المنعقد بالقاهرة في فبراير عام ١٩٦٧ تلك المجالات في الميادين الآتية :

التدريس في المدارس الاعدادية والثانوية — الاعلام في الصحافة والاذاعة والتليفزيون — الارشاد — العلاقات العامة — السياحة — الترجمة — الاشراف الاجتماعي والنفسي في المدارس والمصانع والمستشفيات والمؤسسات والنقابات والعيادات النفسية والقنوات المسلحة — الخدمة الاجتماعية — التخطيط الاجتماعي والعمرائي — أعمال المساحة واعداد الخرائط — العمل في مراكز البحوث — دور الكتب والوثائق والمكتبات على اختلاف أنواعها — الآثار — التمثيل

السياسى والثقافى — التوعية السياسية والقومية وريادة الشباب —
اعداد الباحثين المتخصصين فى مختلف فروع العلوم الانسانية •

وبالرغم من أهمية كل هذه الميادين فى بناء المجتمع ، وبالرغم من أنها تظهر لنا بوضوح فرص العمل المتاحة أمام خريجي الدراسات الانسانية : الامر الذى يجب أن تراعيه تقارير لجان القوى العاملة وخطط التنمية ، الا أننا لا نريد هنا أن نعلق أهمية الدراسات الانسانية بفرص العمل المتاحة أمام خريجها فقط ، ولا نريد أن نحصر الدور الذى تقوم به الدراسات الانسانية فى بناء المجتمع فى تلك الفرص وحدها • حقا أنه ينبغى أن تأخذ خطط التنمية فى اعتبارها عدد تلك الفرص عند النظر فى قبول اعداد من الطلبة فى كليات الدراسات الانسانية ، وينبغى أن تقوم الدول النامية بموازنة حقيقية بين الأعداد المقبولة فى هذه الكليات واحتياجات المجتمع ، لكن الذى أريد أنؤكد هنا أن قيمة الدراسات الانسانية فى المجتمعات كلها وفى المجتمعات النامية بالتالى لا يمكن أن تقاس فقط بعدد الفرص المتاحة أمام خريجي كليات الآداب • فليعمل خريجات الآداب زوجات محصنات ، وليكن أمهات غير عاملات وليعمل خريجو الآداب فى مراكز القرى أو فى غيرها • ليكن عملهم متصلا بالوظيفة أو بالعمل الحر ، ليعملوا فى المدينة أو فى القرية ، فى قلب الصحراء أو فى بطن الوادى ، فى تخصصاتهم أو بعيدين عن هذه التخصصات فان الوطن بحاجة الى جهودهم جميعا ، وبحاجة الى نظرتهم العامة الى الأمور وإلى ثقافتهم الشمولية ليكونوا جديرين بالحضارة التى يمثلونها •



والسؤال الذى يجدر بنا أن نثيره بعد هذا الحديث عن أهمية الدراسات الانسانية فى المجتمعات النامية هو :

ما هى الوسائل التى تساعد الدراسات الانسانية فى البلاد العربية فى تحقيق الفرص أو الأغراض المنشودة منها ؟

سنشير هنا الى بعض تلك الوسائل التي نراها ضرورية في هذا السبيل :

١ - النظر الى الدراسات الانسانية في المجتمعات النامية على أنها دراسات واقعية والكف عن ترديد القول بأنها تمثل، ترفاً ذهنياً لا تحتاجه هذه المجتمعات • ولهذا فاننا نوصي بتعميم هذه الدراسات وادخال بعضها في مواد الدراسة بالكليات التي اصطلح على تسميتها بالكليات العملية •

٢ - مزيد من العناية بالدراسات الانسانية في المجتمعات النامية • وتتمثل هذه العناية في زيادة نصيب هذه الدراسات من خطط الدول النامية للبعثات وللمؤتمرات الدولية ، وفي زيادة الانفاق على البحوث في نطاق العلوم الانسانية • وعلى سبيل المثال نذكر أن نصيب الدراسات الانسانية في الخطة الخمسية الثانية للبعثات في ج.م.ع التي أعلن عنها في عام ١٩٦٦ لم يزد على ٩٪ من خطة الدولة • أما نسبة الانفاق على بحوث العلوم الانسانية في ميزانية مركز البحوث بالدقى فلم تزد على ١ : ١٢٦ • وهي نسبة ضئيلة • وفي كليات الدراسات الانسانية نجد أن متوسط نسبة عدد الطلبة الى أعضاء هيئة التدريس في عام ١٩٦٦ كانت ١٠٢ طالبا لكل عضو هيئة تدريس ، يقابل ذلك في كليات الدراسات الطبيعية والعملية ٣٧ طالبا لكل عضو •

٣ - ادخال وسائل التقنية الحديثة في أساليب الدراسة بالكليات الانسانية وتزويدها بالتجهيزات العملية المناسبة، وضرورة اتقان لغة البرامج لاستعمال الحاسب الالى لكترونى لمعظم العاملين في حقول الدراسات الانسانية ، وذلك لتنتقل هذه الدراسات من مرحلة التلقين الى مرحلة التدريب ، مع العناية بالعلوم الاحصائية والرياضة لطلاب

الدراسات النفسية والاجتماعية والأدبية والجغرافية
والمكتبية •

٤ - العناية بدراسة اللغات باعتبار أنها تمثل إحدى الوسائل الهامة لنهضة الدراسات الانسانية • ولا اقصد بهذه العناية مجرد الاهتمام بمعامل الصوتيات والمعامل السمعية والبصرية التي تعد الآن أساسا هاما لدراسة اللغات والتدريب عليها بل أقصد بها أيضا زيادة الجرعة التي يأخذها طالب الدراسات الانسانية من اللغات باعتبارها أداة البحث في هذا الحقل ، والوسيلة الوحيدة لملاحقة الركب فيه • ولنا أن نشير هنا الى أن التفكير الذي راود البعض في فصل اللغات عن الدراسات الانسانية ، وافراد كلية مستقلة بها تفكير يضر بمستقبل الدراسات الانسانية كلها ، لأنه يفصل اللغة عن الأدب والحضارة والتاريخ والتراث والفكر ، واللغة أداة البحث في كل هذه الميادين •

٥ - ولن تستطيع كليات الآداب والدراسات الانسانية في البلاد العربية أن تؤدي رسالتها الحضارية الا اذا وجدت طريقة أو أخرى للربط بين تخصصاتها التي تدرس في أقسامها المختلفة ، وهي أقسام تبدو بوضعها الحالي على أنها جزر مستقلة يحيط بكل جزيرة منها الماء من جميع الجهات • وسيظل الدارسون بهذه التخصصات المختلفة في تلك الأقسام يشعرون أنهم لا يدرسون الا أشناتا متفرقة من المعرفة ، وسيظل أصحاب كل تخصص منها بمعزل عن أصحاب التخصص الآخر ، وسيظل المجتمع غير عابئ بوزن تلك الدراسات وقيمتها ما لم نسارع بإيجاد وسيلة ما تحقق المصاهرة بين أقسام كليات الآداب ، وتقييم الكبارى والعلاقات الثقافية فيما بينها

فليس من شك في أن الوقوف على التيارات الفلسفية السائدة في مجتمع من المجتمعات في حقبة معينة من الزمان له صلة بالمدارس الأدبية التي ظهرت في ذلك المجتمع في تلك الحقبة ، وله صلة بالتيارات الاجتماعية وبالأحداث السياسية والتاريخية وبالبحوث الجغرافية . ولهذا فأنى أتطلع الى اليوم الذي تناقش فيه رسالة من رسائل الماجستير والدكتوراه من قسم كقسم اللغة العربية وآدابها فإذا بلجنة المناقشة لا تقتصر على أساتذة هذا القسم بل تضم فيمن تضم أستاذًا في الأدب الإنجليزي أو الفرنسي أو اليوناني أو أستاذًا في التاريخ أو الفلسفة أو غير ذلك . وهكذا الحال في مناقشات رسائل سائر الأقسام الأخرى .

٦ - ادخال جزء من العلوم الاقتصادية ودراسة الفنون في برامج الدراسات الانسانية بشرط ان تؤدي بأسلوب يخدم الفكر والتيارات النقابية التي تعكسها . وذلك من اجل ان يتضح الدور الحضاري للدراسات الانسانية ويشعر المجتمع بوزنها في التعبير عن مشكلاته وقضاياها .



وبعد ، فان الدراسات الانسانية يمكن أن تؤدي دورا بالغ الأهمية في حياة المجتمعات النامية سواء من حيث الامكانيات التطبيقية المعالجة لبعضها مثل العلوم النفسية والاجتماعية أو من حيث الآثار العميقة التي تتركها في نفوس الدارسين لها (مثل الدراسات التاريخية والفلسفية والأدبية) باعتبار أنها تؤدي الى صقل الوعي الانساني والرقى بانسانية الانسان ، وتوجيه طاقة العلوم الطبيعية الحديثة نحو مزيد من الخير والسكينة في حياة الفرد والجماعة .

والوعي بتلك المسؤولية التاريخية ينبغي أن يسير جنباً الى

جنب مع الدعوة الى ملاحقه الركب العلمى فى المجتسعات الناميه •
اذ اننى لا احسب ان احدا ممن يدعو الى هذه الدعوة الاخيريه —
وهى دعوة واجبة ومشروعة — قد فهم منها أنها دعوة الى النقليل
من قيمة الدراسات الانسانية ، وهى دراسات تقوم فى أساسها على
عدم الاكتفاء بجزئيات الحياة والتطلع الى معناها العام وغاياتها
العليا • وكل هذه أمور على جانب كبير من الاهمية فى نظر الانسان
المعاصر الذى نأمل جميعا أن يكون مبشرا بمستقبل جديد وقيم
جديدة •

الكون في حالة حرب

مقال د جورج بوااس

المقال في كلمات*

ان معركة الخير والشر معركة حامية الوطيس قديمة قدم الزمن نفسه . هل الشر أمر طبيعي لا يمكن تفاديه ، وهل العدوان سجية في دم الانسان ولحمه ، وهل هو كما يرى البعض هدف لتحقيق التقدم البشرى ؟ ان اول مذهب فكري اعتبر الشر جزءا لا يتجزأ من تاريخ الكون ويدخل في تركيبه الزرادشتية التي ترى أن ثمة معركة مستمرة بين قوى الشر والخير ، بين أهورا مزدا اله الخير وأهرمن اله الشر . والمعركة بين مزدا وأهرمن ليست بلا طائل انها من أجل السيطرة على أرواح البشر التي هي حرة في أن تختار بين هذين الضدين . ولكن متى تنضح هذه المعركة الكونية أوزارها ؟ تنضح أوزارها عندما تحصل الهزيمة تماما بأهرمن ويتولى أهورامزدا مقاليد الأمور . والحرب في نظر فلاسفة الاغريق عدا هرقليطس وامبادوقليس الذي كان يرى أن التاريخ مسرحا لقوتين متعارضتين أمر طبيعي ، خاصة عند أفلاطون وأرسطو اللذين كانا لا يرفعان من

* الكاتب : جورج بواس

ولد في بروفيانس ، رود أيلند عام ١٨٩١ . حصل على الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا ببركليي ، حيث قام بالتدريس عدة سنين . وكان استادا لتاريخ الفلسفة في جامعة جونز هوبكنز من عام ١٩٢١ الى عام ١٩٥٧ ، واستادا متقاعدا منذ ذلك الحين . له مؤلفات عديدة منها : تحليل بعض نظريات الحقيقة ، المذهب العقلي في الفلسفة الاغريقية ، تحدى العلم ، مقدمة في تاريخ الافكار .

شأن النزعة العسكرية • ولم يبرز الشر في الفلسفة اليونانية على أنه مشكلة بل نظر اليه على أنه واقع مسلم به • وفي المسيحية اتخذ الصراع شكلا آخر ، انه صراع بين ما ندعوه بقوى النفس الدنيسا وقواها العليا ، صراع بين النفس والجسد ، أو بين الفضائل والرذائل • في هذه المعركة حل ابليس هو وقبيله محل أهرمن في الزرادشتية • ووضعت هذه القوى باعتبارها أدوات للشر في مستوى أعلى من مستوى البشر • وهى تلعب الدور الذى لعبه أهرمن • ولا يمكن لاي انسان يعيش في المجتمع الآن أن يخطئ في ملاحظة أن الشر في حالة حرب مع الخير •

وبعد أن يتحدث الكاتب عن كارليل وفكرة الحياة البطولية ، وعن الألم والتألم ، وعن رأى هيجل في الأسس النموذجية لما يجب أن تكون عليه المعارك ، يختم لنا مقاله بإمكان تقسيم التاريخ الى أربع مراحل : مرحلة كان الخير والشر فيها يمثلان وجود الهين كل منهما في صراع مع الآخر ، ومرحلة نظر فيها الى أن هذا الصراع صراع مثمر مؤد الى الخير ، ومرحلة تقبل وجود الشر باعتباره أمرا طبيعيا لا يسعى الانسان الى استبعاده ، ولكنه يصبح سعيدا بأن يدخل معه في حرب لا نهاية لها • أما المرحلة الرابعة فهى المرحلة التى يخلق فيها الانسان شيئا ليقهر بواسطته وعن طريقه الميل الفطرى للصراع •

إذا أردنا أن نرتب تاريخ أفكار العنف والعدوان في مراحل فان أولى مراحل هذا التاريخ ينبغى أن تكون تلك الفترة التى بدأت بالموافقة على النظر الى تلك الشرور على أنها جزء لا يتجزأ من تاريخ الكون ، يدخل في تركيبه • وأنا أشير هنا الى ما نعرفه عن

الزرادشتية ، فهذا المذهب الفكرى يرى أن ثمة معركة مستمرة دائمة بين قوى الشر وقوى الخير ، معركة أمتدت آثارها الى أطراف الكون . ومصادر معرفتنا بهذه النظرة الكونية قليلة ، ان لم تكن معدومة . لكننا اذا أخذنا الأمور بمظاهرها بدا لنا أن مصدرها قائم فى التقبل المطلق لا نلاحظه فى تجربتنا مع الشر باعتباره قوة لها فاعليتها واستقلالها ، وحاضرة حضورا طبيعيا فى كل شئون الانسان . وسيبدو التاريخ نفسه من خلال تلك النظرة أنه صراع دائم بين الشر والخير . ولا يعنينا هنا فى شيء أنه قد أعطى لهاتين القوتين المتعارضتين أسماء الهية هي : أهورامزدا (١) ، وأهرمن (٢) ، أما الذى يعنينا فهو الموافقة على النظر الى قوى الشر على أنها شيء لا مفر منه وعلى تأجيل تحقيق انتصار الخير الى المستقبل اللانهائى .

ومن الجلى أن زرواستر (٣) ، أو بتعبير أصبح زرادشت ، لم يحاول شرح هذا الوضع ، ولم تقلقه مشكلة الشر . فهو قد أقر بوجود الشر فى بساطة . وفى صلاته التى كان يتوجه فيها الى أهورامزدا « ياشنا (٤) ٢٨ الآية ١٢ من كاتاه (٥) » كان يدعو أن

(١) ، (٢). أهورا مزدا فى الفارسية القديمة التى كتب بها الافستا أو الابستاق (كما يسميه العرب) — وهو كتاب الزرادشتية — مكون من كلمتين : أهورا بمعنى الرب أو المولى ، ومزدا بمعنى العاقل ، وهو اله الخير فى الزرادشتية ، ويطلق عليه أيضا اسم يزدان . ويقابله أهرمن ، وهو اله الشر (المترجم) .

(٣) زرواستر : هو الاسم الذى وضعت الفرنجة لاسم زرادشت (المترجم) .

(٤) ، (٥) : ياشنا أو ياسنا عند الفرنجة هو أحد أسفار كتاب الابستان ويتناول الادعية والصلوات ، وقد أدمج هذا القسم فى سفر الكاتاه أو الغناء (المترجم) .

يوحى اليه بالقوى التى أوجدت أصل العالم ، وبالسفن التى خلق العالم وفقا لها (١) ، ومن الطبيعى أنه كان فى عقله فكرة ما عن الفترة التى كان الروحان مزدا وأهرمن يتصارعان فيها . وذلك لأن هذين الروحين — كما ورد فى سفر الياشنا ٣٠ ، آية ٣ ، ٤ (الترجمة الانجليزية) — كانا مصدرين لكل فكرة وكل فعل . ونحن نلتقى فى الآية الرابعة على وجه التحقيق بتلك العبارة « فى البدء عندما اجتمع الروحان لخلق الحياة والعدم ، وليحددا الصورة التى سيتم ترتيب العالم عليها فى نهاية الأمر بحيث تكون معدة للشر (الجحيم) أو للحياة الرديئة ، وأيضا للحياة القدسية (الجنة) أو لأفضل حالات الحياة الروحية . يستخلص المرء من تلك العبارة أنه لا بد أن يكون الروحان موجودين منذ بدء الخليقة . وفى كل ما يحدث فى العالم يشرع هذان الروحان مباشرة فى تلك المعركة الكونية التى لن تضع أوزارها الا بقدوم أهورامزدا . وذلك لأن زرادشت يقول (ياشنا ٤٣ ، آية ٦) : « انك ستجىء ، أى أهورا مزدا ، ومعك روحك الطيبة وقدرتك العلوية ، يا من ستكون أفعالك هى الطريق الذى ستتخذهُ الأحكام لتكون الحياة فى أحسن تقويم » . وعند مجيئه سيثاب المصيب ويعاقب المسىء (آية ٥) . وباختصار فان أهورا مزدا سيتولى مقاليد الأمور آخر الأمر ، وستنزل الهزيمة تماما بأهرمن . لكن يتبين بوضوح (ياشنا ٤٤ ، آية ٤) أن أهورا مزدا هو الخالق لكل صنوف الخير ، وأنه ليس الها وراء الخير والشر . ولن نحاول هنا أن نخفى تناقض (٦) هذا اللاهوت . لكن علينا أن نلاحظ ببساطة أن الكون نفسه معركة ، ولا يمثل حالة استاتيكية أنصح هذا التعبير . ونلاحظ أيضا عابرين أنه ربما يكون هذا هو

(*) ساعتمد على ترجمة ل. ه. ميز فى كتابه (المؤلف) .

(٦) التناقض قائم فى أن بعض المؤرخين يرى أن الزرادشتية ديانة

نوحيد . ويرى البعض الآخر أنها ديانة ثنوية أو ثنية تقول بالهين . ومن الجائز أن تكون الزرادشتية قد قالت بآله واحد ذى طبيعتين (المترجم) .

السبب الذى من أجله نظر الى النار نظرة قدسية باعتبارها صورة لحالة الكون • وذلك لأن النار بالرغم من انها قوة محطمة فتتمثل حالة من التغيير ، حالة يمكننا ببساطة أن نصورها بأنها حالة خلاقة •

والمعركة بين مزدا وأهرمن ليست بلا طائل • انها من أجل السيطرة على أرواح البشر • فالأرواح حرة فى أن تختار بين هذين الضدين • والاختيار ليس سهلا • فالأساس الذى تسمى بحسبه بعض الأفعال شريرة وبعضها الآخر خيرة ليس واضحا ويقدم لنا سفر الياشنا (٤٤ ، الآية ٣ ، ٤) بعض الاشارات حول الخير باعتباره انعكاسا لقوانين الطبيعة ، لتلك القوانين التى تتجلى فى حركة الاجسام المقدسة • وزرواستر يسأل أهورا مزدا أن يكشف له عن سر كل هذه الأمور • لكن ليس هناك ما يوحى لنا بأن اتباع هذه الطريقة هو الطريق العام الذى يوصل الى الخير والسعادة كما هو الشأن عند بعض فلاسفة اليونان •

فمن الجدير بالملاحظة أن الشر لم ينظر اليه هنا على أنه حالة غياب الخير ، كما كان الحال فى الرواقية وعند بعض الفلاسفة المسيحيين كالقديس أغسطينوس مثلا ، بل نظر اليه على أنه قوة لها من الوجود الواقعى ما للخير ، وشيء علينا أن نحاربه بلا هوادة • فالانسان يواجه معركة بين قوتين لا يمكن أن يقال عن احدهما أنها مجرد قوة مظهرية أو ظاهرية • وهكذا فان العالم — كما أثرت الى ذلك سابقا — يمثل حركة دائمة • ولما كان انتصار الخير فيه بعيد التحقيق فى المستقبل فان حظ الانسان الورع من السكينة عندما يأخذ فى التفكير فى هذا الحدث البعيد لن يكون الا قليلا • ونحن نلتقى فى شذرات هو قليطس بشيء شبيه بهذا ، كما أوضحت ذلك فى أسلوب جميل الأستاذة «كليمانس رامنو» ، على الرغم من أنها أشارات كذلك الى أن المعركة التى يقصدها هرقليطس لم تكن تدل عنده الا على أنها المعركة الدائرة بين البشر • لكننا نجد فى النشرة

التي قدمها « بيرنت » للشذرات ، وهي نشرة فيها بعض التعديلات
الطفيفة (شذرة ٤٣ مثلا) ، أن « هوميروس كان مخطئا في قوله
ان هذا الصراع فيما بين الآلهة وفيما بين الناس يمكن أن ينتهي » .
أذ أنه لم يلاحظ أن قوله هذا كان يعنى أنه يدعو الى فناء العالم ،
لأنه لو كان هذا الدعاء استجيب لكان معنى هذا زوال الأشياء ،
لكن الشذرة ٤٣ نفسها تقول : « أن الحرب والد كل شيء وعاهل
كل شيء ، أحيانا عاهل الآلهة وأحيانا أخرى عاهل البشر ، وهو
الذى يشاء حيناً أن يجعل من الناس عبيدا ويشاء حيناً آخر أن
يجعلهم أحرارا » . فالحرب هنا أو الصراع — وليس الشر — هو
الذى يمثل بوضوح قوة بناءة . ويفترض أن تأثير هذا الصراع
(شذرة ٤٣ ، ٦٢) في احداث توتر شبيه بتوتر القوس أو بتوتر
أوتار القيثارة لكنه توتر بين القوى المتضاربة ، وهذا التوتر ربما
يؤدى الى انسجام ما . ولهذا لا يمكن أن نقول عنه أنه شر . أما
هذا الانسجام — وهذا رأى تخمينى — فهو نار مشتعلة بصفة
دائمة يزداد أوارها ويخبو وفقا لقانون معين ، ولهذا فان الحرب
والصراع — كما تقول ذلك الشذرة ٦٢ — ظاهرتان شائعتان في كل
شيء ، والصراع سيكون هو هو العدل . وفكر هرقليطس في حد ذاته
غامض ، ولا يتضح الا من خلال ذلك الثوب الذى أخلعه عليه من
وحي أفكارى الخاصة . وأنا لا أقول أن هرقليطس قد اقتبس
فكره من زرادشت ، ولا تقول بذلك الأنسة « رامنو » ، لكنها
أوضحت بقوة فائقة في التعبير نقط اللقاء بين المذهبين فقط « (٧) » .

ولكننا نعلم أن أمبادوقليس كذلك قد صور لنا الصراع في
قصيدته بأنه جزء لا يتجزأ داخل في تركيب العالم . غير أن أمبادوقليس
أعطى لاله الحرب فسحة من الوقت لتنتم له فيها السيطرة على

(٧) انظر الى مقالها : « فترة من فترات اللقاء بين الشرق والغرب
زررواستر وهرقليطس » : مقال في مجلة « الدراسات السابقة » على
سقراط » ، باريس ١٩٧٠ .

العالم • وأعطى غريمه وهو المحبة هذه الفترة الزمانية أيضا •
لكن سواء كان هذا هو تفكير أمبادوقليس حقيقة أم لا فإننا نجد
أنفسنا هنا أيضا أمام انسجام بين الأضداد ، بمعنى أن كل طرف قد
أعطى حقه كالأخر • وإذا أردنا أن نقف على مدى ما أفاده الفلاسفة
من هذا الفكر فإن علينا أن نعبر قرونا كثيرة ونقرأ « محاورات
في الحب » لمؤلفها « ليون أبريو » فقد مزج « ليون » على طريقة
الافلاطونيين المحدثين بين التشبيه الرئيسي عند أمبادوقليس في علاقة
الصراع والمحبة وأسطورة هوميروس في أفردويت وآريس (٨) (أنظر
الأوديسة ، الفصل الثامن) ، تلك الأسطورة التي ربما كانت تنجول
في عقل أمبادوقليس ، إذا صح ما نعرفه عنه فمن المؤكد أن القصة
كانت معروفة ، شأنها في ذلك شأن كل ما كان يكتب عنه هوميروس ،
وكان الجمع بين المحبة والصراع متمشيا مع انسان يظن أن الكون
معركة بين الاثنين • وكما استطاع كاتولوس (٩) فيها بعد أن يرفع
شعار « الكراهية والمحبة » فإن أمبادوقليس قد استطاع هو الآخر
أن يرى في التاريخ مسرحا لقوتين متعارضتين ، وإذا كانت هناك
فترات تاريخية كتبت فيها الغلبة للمحبة أو للصراع فمن الواضح
أننا نعيش نحن البشر في فترات تعمل فيها هاتان القوتان ، ونحن
نرى في حياتنا آثارا لكل من الحرب والسلام •

ويبدو أن الفلاسفة اليونان ، عدا هرقليطس وأمبادوقليس ،
وبخاصة أفلاطون وأرسطو ، قد تقبلوا حالة الحرب على أنها حالة
طبيعية ، وليست شاذة ومن ثم لم يسمحوا لآريس بأن يلعب دورا
في الكون • فلم يستخدم أحدهما كلمة الحرب ليثبه بها التوتر
القائم في الكون • ولم يرفع أحدهما من شأن الرجل العسكري أو

(٨) آريس هو مارس اله الحرب (المترجم) •

(٩) كاتولوس : شاعر لاتيني من غيرون بين عام ٨٧ وعام ٥٤ ق.م ،
وكان يقلد في شعره مدرسة الاسكندر (المترجم) •

العقلية العسكرية • وكل ما يستطيع المرء أن يقوله عنهما في هذا الصدد أنهما جعلتا للجيش دورا ما في حماية المدينة • إلا أنهما اختلفتا اختلافا بينا حول السبب النهائي للحروب • فأرسطو يقول أنه السلام (السياسة ، ١٣٣٣ أ ٣٥ ، ١٣٣٤ أ) • في حين أن أفلاطون (القوانين ٧ ، ٨٠٣ د) قد أنكر ذلك • فكما يقول هو في القوانين (٧ ، ٨٠٣ د) أننا لا نجد في الحرب القائمة أو الممكنة ، الحرب التي نمارسها فعلا أو الحرب باعتبارها وسيلة لتربية جديدة باسم التربية العسكرية ، لانجد في هذا كله ما نستطيع أن نؤكد أنه يمثل شيئا جادا في نظرنا « (١٠) • لكن حالة الحرب عند أفلاطون مفهومة في معناها الأخلاقي قد برزت بوضوح عند الكتاب المسيحيين باعتبارها معركة بين ما تدعوه بقوى النفس الدنيا وقواها العليا • فالحصانان اللذان صورهما أفلاطون في محاوره « فيديروس » يشدان العربدة كل منهما في اتجاه مضاد (١١) ، لكن هناك لحسن الحظ شيء اسمه العقل يستطيع أن يسيطر عليهما • وقد عاد أفلاطون الى تلك الصورة بوضوح في كتاب الجمهورية عند حديثه عن تركيب المدينة • أما في كتابات المسيحيين عن أحوال النفس فان المعركة الدائرة كانت بين النفس والجسد أو بين الفضائل والرذائل •

ومن الواضح أننا اذا اعتقدنا أن العالم أزلنى فاننا لن ننقل الى المستوى فوق البشرى الخصائص المميزة للجنس البشرى • وعلى هذا سنتصور أن العنف والعدوان من المميزات البشرية الخالصة ، أو أنهما يدخلان في تركيب النفس البشرية منذ بدء الخليقة • والتحليل الثلاثى الذى قدمه كل من أفلاطون وأرسطو لقوى النفس يقدم لنا أخلاقا هدفها السيطرة على العنف والعدوان ، ولكنه

(١٠) ترجمة ر.ج. بيرى في مجموعة مكتبة لوب في العلوم الكلاسيكية

١٩٥٢ ، ص ٥٥ .

(١١) العربية في محاوره فيديروس الشهيرة تمثل النفس ، ويمثل احد الحصانين انشهوة والآخر الارادة ، أما العقل فيمثل سائق العربية (المترجم)

لا يهدف الى انكارهما • ولم ينصح أحدهما نلاميزه باسمال شئون
الجسد أو الحواس ، بل نصح بالتختم فيها واخضاعها • لكن الامر
قد اختلف في المسيحية ، فمنذ الفديس بولس انتقل الصراع الزرادشتى
الكونى الى دائرة الانسان ، فالجسد شر لا مفر منه ، والانسان
الذى يهتم بالمادة والجسد ينبغي أن يخضع نفسه لسلطان الروح
أو « البنيما » (النفس) • ومن الواضح أن الصورة هنا هى صورة
معركة أطرافها المتعارضة فى حالة تأهب للتمرد • والأمر هنا ليس
أمر تسييس من جانب أحد الطرفين للآخر ، بل لابد من الهزيمة لأحد
الطرفين ، فى حين أن المسألة عند أفلاطون وأرسطو لم تكن مسألة
حرب ، وانما مسألة سياسة وتدير للنفس والمدينة •

وانى آمل أن لا أكون خياليا تماما عندما افترض أن أفكار
الصراع والمعركة والنصر أصبحت تشبيهات مألوفة عند الحديث عن
التاريخ منذ أن أصبحت الامبراطورية الرومانية تمثل القوة السياسية
المسيطرة على العالم القديم • وهذا شئ طبيعى لأن الرومان كانوا
دائما فى حروب متصلة ، باستثناء بعض السنوات فى عهد أغسطس قيصر،
وكل ما حصلوا عليه فى تاريخهم قد اكتسبوه بالحرب • وفلسفة نيتشه
الأولى فى ترازيماخوس (١٢) ، وهى التى تقول بأن القوة هى العدل ،
قدتحقت فى حكايات العصر الهلينستى المتأخر على نطاق محدود ،
قبل أن يصبح السلام الرومانى هو القاعدة •

والحق أن صورة ترازيماخوس كانت نموذجا منذ القدم ، منذ
أن كتب التاريخ وبالتالي فقد كان من اليسير — وهذا اقتراح من
جانبي — أن نقول أن تاريخ الكون كان تاريخا للحرب • وقبل أن
يصبح لفكر كارل ماركس أثره فى العالم فان المؤرخين الملوعين بتتبع
منحنى التاريخ كانوا ينتهون من مؤلفاتهم الى سيادة العنف وأكثر
منه • بل أنه حتى فى التاريخ الماركسى نفسه نجد أن علاقة الطبقات

(١٢) قائد اثينى (المترجم) ..

فيما بينها قد صورت بأنها علاقة حرب • ولهذا فاننا لا نعجب اذا رأينا أن المسيحيين الأوائل قد انقسموا فيما بينهم حول موضوعات اللاهوت ، فحاول البعض أن ينظر الى العالم على أنه محكوم باله ، أب ، حكمته لانتهائية ، خير وعادل ، ورأى البعض الآخر أن الاله كما قدمه العهد القديم قد بدأ في صورة الشرير • وبعض الهرطقات مثل المرقيونية(١٣) اقتبست مبادئها من الزرادشتية وما شابهها ، ويوجد في بعض الهرطقات الأخرى الهان يعيشان دائما في صدام لا آخر له • وكما لو كان الهدف هو الاحتذاء بهذا اللاهوت في عالمنا الأرضي فان الكنيسة والمارقين دخلوا بعضهم مع البعض الآخر في حروب حقيقية لا وهمية ، انتصر فيها كل فريق لرأيه •

وكما تأصلت هذه المشاكل ظل الصراع في الافكار صراعا حول الحلول التي قدمت فيما يطلق عليه مشكلة الشر • لكن وجود الشر لا ينظر اليه على أنه مشكلة الا في حالة الاعتقاد فقط بأن الكون ينبغي أن يكون خيرا • وتبعاً لهذا فان هذا الاعتقاد يستند الى النظرية التي تقول بأن الكون له خالق وحاكم لا يتصف فقط بالحكمة والقدرة بل بأنه خير • فيتضح بجلاء من الفصل الأول في سفر التكوين أن الله كان راضيا عن خلقه ، وبالتالي فان البشر لو نظروا الى هذا الخلق على أنه شر فاما أنهم مخطئون في هذا واما أن ما يظهر أنه شر انما هو في حقيقة الأمر خير ، باعتبار أنه كان يمثل ضرورة أو جزءا من المخطط الالهي •

أما في التراث الذي عرف لدينا بأنه فجر الفلسفة اليونانية فان الشر لم يبرز على أنه مشكلة ، بل نظر اليه على أنه واقع مسلم به • ولم ينظر اليه أيضا على أنه مشكلة حتى في أعمال كتاب مثل أفلاطون وأرسطو الذين حفظ لنا التاريخ أعمالهم كلها • ولم تبرز

(١٣) اتباع مرقيون ، وهي نحلة مسيحية بها آثار مجوسية لأن اتباعها كانوا يعتقدون أن هناك آلهة ثلاثة • صالح وطالح وعدل بينهم (المترجم) •

المشكلة على أنها مشكلة هامة الا في فلسفات العصر الهلنستي ،
وعصر آباء الكنيسة ، وفي فلسفة آباء الكنيسة الملاحين .

وقد أشرت سابقا الى أن الحل الذي تقدمت به المرقيونية في
هذه المشكلة يمثل أحد الحلول الممكنة . ففي هذا الحل يسم بوجود
الشر كواقع ، وباعتباره يمثل أحد الأنشطة التي يقوم بها إله في
صراع مع إله آخر ، يوصف بأنه خير . وإله الخير الذي يلعب
الدور الذي لعبه أهور مزدا في الزرادشتية قد نيط به خلق العالم
الروحاني ، أما في عالمنا الأرضي فتمثل إله الشرير هو الشيطان
وممثل إله الخير هو المسيح . والتاريخ معركة بين الإلهين .

وإذا أردنا الدقة فلا يسمح في هذا للتاريخ بأي ضرب من
التنازلات للجسد أو للعالم المادي ، كذلك التنازلات التي تعطي
لرغبات الجسد . وفي مذاهب شبيهة بهذا المذهب . كما هو الحال
في المذهب الخنوصي عند بازيليد (١٤) نجد أن الإلهين يشبهان كثيرا
المبدأين اللذين قال بهما زرادشت ، مادام إله الخير هو النور والشرير
هو الظلمة .

وقد انتشرت هذه المذاهب في القرون الوسطى مع بعض
التعديلات والاضافات . وبوسعنا أن نكتفي فقط بالإشارة الى المانوية
والبريزيليانية (١٥) والبوجومالية (١٦) والقطارية (أو الكاتارية) (١٧)

(١٤) أحد الفنوصيين المصريين ، عاش في القرن الثاني بعد الميلاد،
وأراد أن يوفق بين المسيحية والأرسطية والرواقية (المترجم) .
(١٥) نسبة الى بريزليان الذي ولد في ممفيس (٣٠٠ - ٣٨٥ م)
وكان يدعو الى مذهب مزيج من وحدة الوجود والمانوية . وقد أعدم
صاحبه (المترجم) .

(١٦) هرطقة انتشرت في بلغاريا في القرن الثاني عشر للميلاد (المترجم) .
(١٧) فرقة مانوية انتشرت في العصور الوسطى في جنوب غرب
فرنسا (المترجم) .

لنرى أن هذه المذاهب امتدت حتى مجيء القرن الثالث عشر • وقد
كان اعتناق هذه المذاهب منتشرا الى الحد الذي معه قضت بعض
الاحكام بالتزام العفة بين الزوجين وتحريم الاتصال الجنسي كما
تتضى بذلك تعاليم هذه المذاهب • وكان هذا أمرا مألوفا ، كما
يظهر ذلك في بعض أجزاء من الانجيل مشكوك في صحتها ، مثل
« أعمال توماس » •

والحق أن الفكرة التي تقول بالمحافظة على العفة حتى في فراش
الزوجية فكرة غيرة مسيحية ، اذا قصدنا بالمسيحية ذلك الدين الذي
أقره آباء الكنيسة ومجالسها وأغلب الظن أن هذه الفكرة تستمد
جذورها من آراء إحدى الفرق الغنوصية • وقد دافع عد هذه الفكرة
في الولايات المتحدة الأمريكية الجيل الأول من جماعة « المجذوبين » •

وفي المسيحية الارثوذكسية حل الشيطان وقبيله محل أهرمن في
الزرادشتية وكان تأثيره على مدى التاريخ قويا الى الحد الذي حاول به
غوايه البشر ، ونجح في ذلك • وقد يكون من المناسب في هذا المجال
أن نشير الى قصه بعث الشيطان أو ابليس كقوة مؤثرة في التاريخ •
ومنذ ذلك التاريخ أصبح حاضرا حضورا دائما بعدته وعدده عدد
هائل من الأرواح الشريرة يساعدونه • واذا قيل انه يمثل الشر في
شخصه — واعتقد أننا لا نستطيع انكار ذلك — فسيكون في تلك
الحالة شبيها بأهرمن ، اللهم الا اذا لاحظنا أنه — اذا صحت
معلوماتي — لا يدخل مع الله في معركة واقعية • وبالرغم من ذلك
فإن الشيطان ومعاونيه كثيرا ما يظهرون في العهد الجديد ، ان لم
يكن قد بدأ ظهورهم في العهد القديم أيضا • وقد وضعت هذه القوى
باعتبارها أدوات للشر في مستوى أعلى من مستوى البشر • ولهذا
لا يمكن تفسيرها بأنها مجرد استعراضات رمزية للسلوك البشري •
فهى تلعب الدور الذي لعبه أهرمن • ويكفى أن نشير هنا تحقيقا
لأهداف البحث الى أن هذه القوى تمثل قوى ذات فاعلية • وقد
صورت أنها ذات تأثير في مجرى التاريخ • وباختصار اذا كنا نصفهم

فقط بأنهم قوى للشر فانهم عوادل مؤثرة تؤثر في سلوك الرجال والنساء . وفي الوقت نفسه فان الناس سيكونون مطالبين بابهائهم من أمورهم البشرية بالرغم من أن هذا سيبدو بلا طائل .

وبوسعنا أن نلتقى — كما أشرنا الى ذلك — بصورة من الخارج للشر في طابعه الفوق الطبيعي في المرقيونية . والذي يمكن أن يتال حول تلك الهرطقة قليل جدا ، وهذا القليل قدمه لنا خصوم هذه الهرطقة، لكن من المؤكد أن أصحاب هذه الفرقة كانوا يعتقدون بوجود الهين ، أحدهما خير والاخر شرير . وكانوا يتصورونهما في حالة صراع . وفي مستوى الحياة البشرية صورت هذه القوى الالهية بأنها الجسد والنفس، المادة والروح ، وهما متعارضان منذ البدء ، ويقابل هاتين القوتين في الديانتين اليهودية والمسيحية الشيطان والله . وفي بعض الاحيان — وتلك اضافة جديدة — يبدو أن هاتين القوتين كانتا الاصل في نشأة الشعوب المختارة الفاضلة والشعوب الرديئة . فقد صور السيد المسيح في انجيل يوحنا (الاصحاح الثامن : ٤٤) بأنه يخاطب اليهود قائلا : « انتم من اب هو ابليس ، وتسهوات ابيكم تريدون أن تعملوا » . وقد تضمنت النسخة اليونانية للانجيل مشاكل حذفها النسخة اللاتينية ، وأثير بعض الجدل حول معنى هذه المشاكل . غير أن بعض الشراح وجدوا أن هذا كان صدى للغنوصية حيث أنه يبدو أنها تقول أنه لكل من الشيطان والله أتباعها . لكن شغل بالنا بمثل تلك التأملات لن يفيدنا في قليل أو كثير (١٨) .

(١٨) يظهر اسم ابائس ثلاث مرات فقط في العهد القديم ، ويتضح ظهوره تماما في مقدمة كتاب ايوب حيث يبدو بصورة صاحب الغواية ، ويبدو كذلك في « اخبار الايام الاول » الاصحاح ٢١ الفقرة الاولى ، حيث نقرأ : « ووقف الشيطان ضد اسرائيل ، واغوى داود ليحصى اسرائيل » وظهوره الثالث كان في « زكريا » (٣ ، ١) : « وأراني يهوشع الكاهن العظيم قائما قدام ملاك الرب والشيطان قائم عن يمينه ليقاومه » . ومن هنا فمن انحق أن نقول وجود الشر باعتباره قوة عايا قد استقرت كفكرة في

ويبدو أنه لم يرد في العهد القديم الا القدر اليسير ، وقد لا يكون ورد شيء على الاطلاق ، يوحى بأن هناك مصدرا للشر في الكون باستثناء العصيان الفاجر لأوامر الله • ولم يرد ذكر صريح في الكتاب المقدس للفكرة التي تقول بأن هناك فاعلا للشر يوجد في عالم ما فوق الطبيعية وأنه في حالة حرب مع الله • ومع ذلك فاننا نستطيع أن نفهم ذلك أو نقرأ بين السطور — كما يعبر علماء اللغات عن ذلك عادة عندما يحاولون أن يكملوا جملا وعبارات ناقصة — وكلنا يعرف أن هذا الفهم يمكن أن يبدأ في الفصل الثالث من سفر التكوين ، غير أن أى انسان يعيش في المجتمع لا يمكنه أن يخطئ في ملاحظة أن الشر في حالة حرب مع الخير ، وأن اضافة تلك الفكرة الى فاعل فوق الطبيعة أمر طبيعي ، ولا أخذ منا يعرف أو قادر على أن يعرف كيف برزت هذه الافكار • ومن العبث أن نحاول التخمين والأهم من ذلك أن نعرف كيف أن ما بدا أنه حدث كوني قد أدخل على مسرح النفس البشرية • وكما كانت المادة والروح أو الجنة والنار في حالة حرب فان الأجزاء المختلفة من الوجود البشرى يمكن أن تكون الآن في حالة حرب كذلك • وقد تأصل ابان العصور الوسطى الاعتقاد بأن الصراع ليس الا حدثا طبيعيا عاديا سواء ظهر هذا الصراع بين البشر — أفرادا كانوا أو جماعات — أو ظهر في الروح نفسها • وأحيانا يبدو هذا الاعتقاد في مقتطفات فولكلورية ، وأحيانا أخرى في كتابات فلسفية أو شبه فلسفية • ولن يكون في وسعنا أن نمر بهذا كله في النطاق المسموح لنا

=

عقل الأجهال . وعليك بعد هذا ان تقارن تلك الصورة بحديث دراجون في أعمال توماس (٣٢) يقول و . ف بارنت في مقاله عن ابليس في دائرة المعارف الكاثوليكية مايلي : « قد تكون الصلات مع الفرس وتصورهم للشيطان هو الذى أدى الى تدعيم نظرية اليهودية للشيطان (لابليس) . اذ أصبحت الحياة الانسانية والتاريخ مع ما فيها من صراعات يمثلان أرض المعركة الدائرة بين الخير والشر ، بين الاله وابليس . وهكذا دخلت في اليهودية لأول مرة في تاريخها ثنائية استشرافية ..

به في هذا المقال، ولكن لن يكون من نافلة القول أن نعرض هنا لجزئية أو لجزئيتين •

ولهذا فاني أوجه أنظار القراء هنا الى واقعة الشهيد الذي ضرب له أول مثال — ولست في حاجة الى ابراز تلك الحقيقة — في العهد الجديد : أعمال الرسل ، أعمال ٣ ، عندما رجم « ستيفانوس » بالحجارة . والشهيد من واقع تعريفه هو الذي يأخذ على عاتقه أن يشهد بالحق ، وتجر عليه هذه الشهادة صنوفا من التعذيب ، وهو صامد لا يتراجع • وعلى المستوى البشرى يحاول الناس أن يمارسوا الضغط على الآخرين ليحصلوا على موافقاتهم ، ويكون الضغط ضغطا حقيقيا ، وليس مجرد ابتعارة ، ومن المسلم به أن الله يقف الى جانب الشهيد ، ويجزيه الجزاء الأوفى • الا أنه لا ينبغي أن نفهم من هذا أن الله يشجع التعذيب ، لكن من الواضح أنه يشجع المؤمن في تحمل العذاب •

وباختصار فان القديسين لا يصلون الى درجة القداسة الا عندما يتقبلون الشر على أنه قوة مناهضة لهم ، ثم بتغلبهم عليه عن طريق الخضوع له في سرور • ولا يمكن لنا هنا أن نهون من بشاعة الفعل الشرير • فهذا أمر واقعي ، ولا بد لنا أن نعد العدة لهزيمته • ولهذا فان الفكرة التي تسيطر في الفروسية هي فكرة الانتقام • فاذا اعتدى فارس على آخر فان هذا الأخير لا بد أن يرد الاعتداء بمثله • وذلك ليبرهن على أنه مازال يحتفظ بكرامته ومكانته أمام طبقته الاجتماعية • واذا تم له ذلك فستصفو نفسه • وبهذا فان الشر لن ينظر اليه على أنه جزء داخل في شخصية الانسان ، أو على الاقل في شخصية الفارس ، بل سينظر اليه على أنه قوة لها وجود مستقل عن كيانه • وستكون وسيلتنا في قهر الشر الذي في نفوسنا أن نجعل المعتدى يعاني من فعل بديل لما اقترفه • وقد قدم « فروسار » نموذجا جميلا لما يؤدي اليه هذا الاسلوب من تأثير قوى في المجتمع من خلال عرضه لقصة أسر ملك فرنسا ، الملك يوحنا الثاني ، بعد معركة بواتييه • فقد كان الملك مسئولا عن الهزيمة التي حاقت به ، وجيء به أمام القائد المنتصر ، الامير الاسود • وقد كان من المتوقع أن هذا الامير سينزل بالملك عقابا

مساويا لما تحملته القوات الانجليزية من متاعب في الهجوم ، على الرغم من أن ما تحملته هذه القوات لم يكن في حقيقة الأمر شيئاً ذا بال • لكن على العكس من ذلك أمر الامير بأن تمت مائدة عشاء احتفاء بالملك يوحنا ، وكان الامير الاسود (الامير ادوار) يقدم بنفسه الطعام للملك بكل الاحترام الذي استطاع أن يبيديه ، و أعلن أنه لا يستطيع أن يظل جالسا على المائدة اذا ما بدرت من الملك أية بادرة يطلب فيها شيئاً ما وأنه ليس كفؤاً أن يجلس الى المائدة التي يجلس اليها أمير عظيم كالملك يوحنا • وقدم الامير الى الملك تهنئته على بلائه الحسن في المعركة • ومن الواضح أن هذا السلوك كان بديلاً للفعل الشرير الذي كان من الممكن أن ينزله الامير بالملك ، وكان مساويا له • ولهذا فلا علاقة لأي من الفعلين بعلاقات السلام أو الصداقة • وبمجرد أن مسحت الالهانة باهانة مماثلة — وقد تمت الالهانة في هذه الحالة أثناء المعركة لا بعدها — أصبح كل شيء على ما يرام ، وانتزع الشر من نفس الشخص الذي بدأ بالاعتداء واقتلع من جذوره (١٩) •

وتبعاً لهذا فسيبدو العنف وقد انتقل من المستوى الكوني الى المستوى البشرى ، ونظر اليه على أن له كياناً مستقلاً • وسيغدو الشر في هذه الحالة أنه أشبه بشيء ، بكرة تروح وتجيء ، تتجول في داخل الوجود البشرى كما يدور كوكب من الكواكب حول الشمس ، وكما يرحب كل من الشهيد والفارس بالشر ويعرف كيف يتغلب عليه ، فان الشر قد نظر اليه في بداية القرن التاسع عشر على أنه فرصة أو مناسبة يؤكد الفرد من خلالها ذاته ويحقق شخصيته •

وأنا أفكر هنا — كما قد يتضح للقارئ — من فيلسوف مثل فشته • فالعلم في رأى فشته ينبغي أن يكون قائماً على تفسير أخلاقي ،

(١٩) من المحتمل أن فروسار لم يكن مؤرخاً اقتصادياً أو سياسياً يعتقد به ، لكنه يمثل مشاعر مجتمع الفروسية • قارن فكرة الانتقام هنا بفكرة الانتقام في المجتمع اليوناني ، بالرجوع الى كتاب 1 • ورد : « النفس ، ص ١٧٨ وما يليها ، الترجمة الانجليزية ، نيويورك ، ١٩٥٥ •

ولا نقنع في تفسير أحداثه بالملاحظة الحسية • ولا شك أن المصدر التاريخي لهذه الفكرة هو كانط في « نقد العقل العملي » • فكانط كان يعتقد في صحة تلك المعتقدات الضرورية لاقامة حياة أخلاقية • وفشته رأى أيضا أن « الأنا » بعد أن يضع نفسه يضع « اللا أنا » أو عالم الطبيعة • وهو يفعل هذا لمجرد أن الشيء يكتسب معناه الحقيقي في حياته مع نقيضه ومن خلال مواجهته له — باعتبار أن كل إثبات نفي — بل يفعل هذا حتى يجد أمامه قوة مناهضة له ، يضع نصب عينيه أن يتغلب عليها • وقد يبدو لى أن لم يكن هذا يبدو للآخرين كذلك — أن هذا ضرب من التبرير الديالكتيكي لما يختنئ وراء كتاب « العاصفة والرغبة » ، وقد اعتاد « رويس » أن يقول لتلامذته : « ان خصمك اذا كان حقا جديرا بخصومته ومناهضته لك ، فلا بد أن يكون قادرا على قهرك » • والعالم الواقعي الذي يواجهنا خصم من هذا الطراز • وكما ينبغي أن يعلو القديس فوق آلامه كذلك فانه لابد أن يرتفع فوق غواياته ، سواء كانت تلك الغوايات متمثلة في رغبات جسده أو من قوى شيطانية هجولة • وبوسعنا أن نضيف الى هذا أنه بالقدر الذي تتجلى فيه على يد القديسين معجزات فانهم يظهرون قوة « فيشنيه » في السيطرة على قوانين الطبيعة وقهرها • أما القديس الذي لم يجرب الصراع مع خصوم أخلاقيين فلن يكون جديرا باسمه الا بمشقة كبيرة • وينتهى العدوان بنهاية طيبة من حيث أنه يصبح مسرحا أمام الانسان ليرتفع فوق انسانيته العادية • و « الأنا » عند فشته تنتهى بأن تصبح « أنا أعلى » عن طريق خلقها « اللا أنا » أولا ، ثم عن طريق الصراع معها وقهرها • وبالمثل فان الأمة لا تكتسب روحها القومية الا عن طريق محاربتها للمعتدين عليها ، على نحو ما أوضح ذلك فشته مع مواطنيه في كتابه « نداء الى الأمة الألمانية » ، أو على نحو ما كان يفعل الفرسان في كتاب « وفاة آرثر » عندما كانوا يمتطون خيولهم ، جريا وراء المغامرة • أليس في هذا كله مظهر للرغبة في تحقيق الآمال ؟ لقد وعى هذا تماما « الملاك الربانى » عندما ظهر أمام « ليسنج » وجعله يختار بين الحقيقة والبحث عن الحقيقة ، فأثر « ليسنج » البحث عن الحقيقة • كذلك فان الشعوب قد وعت أيضا أن هدفها هو الفعل ، وليس

ثمرة الفعل ، الجرى وراء الهدف وليس تحقيق الهدف ، الكفاح في سبيل النصر وليس النصر • ويبدو أن هذا الدرس هو المبدأ الأخلاقي المكافئ تماما لمبدأ « الفن للفن » •

تبرز من هذا الموقف فكرة الحياة البطولية • اذ يبدو أن الرجل العظيم في التاريخ كان دائما رجلا مقاتلا ، وأن كان يختلف عن صورة البطل التي قدمها « كارليل » ، كان البطل دائما رجلا يغزو الاقطار ، يسفك دماء الشعوب ، متسلطا على الجماهير ، محققا لعظمته بكفاحه • واذا كانت هوايته — كما كان الحال عند فردريك الكبير — اللعب على القيثارة فان هذا يمثل فترة عابرة في تاريخ عظمته • فبطولته قائمة فقط في مغامراته الحربية • وقد شاء كارليل على الاقل أن تتضمن قائمة أبطاله رجالا في الأدب والسياسة وزعماء دينيين ، الا أنه كان يبدو أكثر ميلا لرجال من طراز فردريك وكرومويل ونابليون ، وذلك لأن الرجل العظيم فيما يبدو ليس في حاجة لأنه تؤدي أفعاله إلى نتيجة لها قيمة مستديمة بل في حاجة فقط إلى أن يكافح من أجل الحصول على شيء ، ومن أجل أن يحقق انتصارات ، وبهذا المعنى فان لوثر كان بطلا بالرغم من تنوع الفرق التي نشأت في احضان البروتستانتية •

وبالرغم من ذلك فاذا اعترض على هذا بأن البطل في الصورة التي حاولت أن أرسمها له سيكون بطلا مثاليا ، فان هذا سيكون كمن يعترض على سوبرمان نيتشه ، على أساس أنه كان قاسيا ، له نزواته ، مدعيا ، مليئا بالآمال والتصميم ، وهكذا ، لكن نموذج هذا السوبرمان قد اقتبس من صورة قيصر بوجيا ، لا من صورة يوحنا المعمدان • ولهذا فانه أعاد النظر في تعريف الخير والشر ، والحق عنده كما كان عند أمير مكيا فيلي أو في هذه الحالة — كما كان عند امبراطور بيزنطة — هو ما أعتنقه الانسان من مبادئ لحسابه • حقا أن تعميم هذا المبدأ سيؤدي حتما إلى الفوضى • لكنه سيخلق رجالا أقوىاء ، لا تخيفهم تقلبات الاحداث ، وبالنسبة إلى هؤلاء الرجال فان الكفاح سيصبح هو الفضيلة ، وسيصبح العنف أمرا مرغوبا فيه • واذا كان ما ذهب إليه هنا صحيحا فان الشر سيصبح هو ما يخيفني وما يؤدي إلى

احباطى • وباختصار فلن تكون ثمة سلطة فوق ارادتى • وفى مذهب كهذا نعيد النظر فيه فى سلم القيم ، لابد أن نبحث عن كلمة رشيقة مناسبة تحل محل كلمة « العنف » •

ولابد لنا هنا أن نضيف شيئاً عن الألم أو التألم باعتباره مثلاً أعلى عند الرومانتيكيين • فالتألم ضد الفعل باعتبار أنه انفعال • وبينما نجد أن الفعل يكون جوهر الحياة البطولية فإن جوهرها عند الرومانتيكيين أصبح أن يكون الانسان موضوعاً للألام • وذلك لأن الرومانتيكيين يعتقدون — كما يعتقد موسيه — أنه لا شئ كالألم يجعل منا عظماء (ليلة من ليالى شهر مايو) • وقد أشار هـ.جـ. شينيك فى كتابه « كيف يفكر الرومانتيكيون الغربيون » (ص ١٠٠) الى السياق الدينى للألام ، وأوضح أنه من الممكن حتى بالنسبة الى أمة كالامة البولندية أن تكون نموذجاً يكسبها التألم نفسه طابعاً نبيلًا • ولكن لابد لكى تتألم أن تكون موضوعاً لفعل ما • ولابد أن تكون ثمة قوة فعالة هى قوة المعتدى • وكما هو الشأن فى التبريرات التى قدمت بخصوص وجود ابليس فى التاريخ الاوربى ، ابتداء من كلمة القديس أمبروزو « أيتها الخطيئة السعيدة » ، فان وجود الشر قد وجد لنفسه تبريراً باعتباره مناسبة لظهور الخير • ولهذا يمكننا أن نخلص من هذا كله بأن نقول أن الحرب والعدوان والعنف تمثل جميعها فى المخطط الكلى للموجودات وبالنسبة للبشر مناسبات للتألم ، وبالتالي مناسبات أمام الناس ليصبحوا من خلالها رجالاً عظماء • وهكذا فان أهرن قد برئت ساحتة •

وقدم لنا هيجل فى دياكتيكه الأسس النموذجية لما يجب أن تكون عليه المعارك • ففى هذا الدياكتيك يؤكد الموضوع نفسه ، وعن طريق هذا التوكيد للذات ينقلب الموضوع الى نقيضه • لكن هذه التغيرات لا تمحو الشئ الذى يتغير ، بل الأحرى أن نقول انها تحتفظ به فى ثوب جديد • وهكذا فان مركب الموضوع يستوعب فى داخله كلا من الموضوع ونقيض الموضوع ، ويحتفظ بهما معا دون أن يلغى وجودهما •

وقد أبرزت الماركسية ذلك فى براعة سواء فى مجال تاريخ الادب أو فى مجال التطبيق العملى • وقد كان هيجل هو الذى ذهب ضد فشته

الى أن « اللا أنا » تمثل في أية درجة من درجاتها نموًا للحظة تاريخية معينة • ولهذا فإنها ليست إلا مرحلة تالية لمرحلة وجدت قبل ذلك • والروح الانسانية في « ظاهريات الروح » لهيجل ترغب في نقيضها ، كما هو الحال في « الأنا » عند فشته ، لكنها ترغب في نقيضها لينتهي بها الأمر الى أن تصبح واياها شيئًا واحدًا • فالعبد يرغب في وجود السيد ، وما يلبث أن يتبنى وجهة نظر السيد • ويرغب السيد بدوره في وجود العبد ، ولا ينتقل الى مرحلة تأليفية أرقى من وجوده الحالي الا عندما يستوعب شيئًا من عقلية العبد • ولكنه يفعل ذلك فقط عندما يصبح في وجوده أكثر اعتمادًا على العبيد • وقد عبر عن ذلك « يعقوب لوفنبرج » في كتابه « الظاهريات عند هيجل » ص ٨٨ حيث يقول « اتضح لنا أن السيادة والعبودية يستغرق كل منهما الآخر بالتبادل: فأعظم الاسياد طغيانًا عندما يقر بوجود العلاقات التي تربط بينه وبين سيد آخر ينتهي به الأمر الى أن يسيطر عليه شعور بالاحتياج الى الآخرين شبيه بشعور العبد ، والعبد — أيا كانت درجة خضوعه — يشعر شيئًا فشيئًا بقيمة العمل الذي يؤديه ، ومن ثم يكشف عن عقل عنيد يعكس درجة من الاستقلال في المبدأ عن السيد » • والاتجاه الى المزج بين الأصدقاء الذي كان شائعًا في تفكير الفلاسفة المثاليين بعد كانت يمثل تبريرا لوجود العنف والعدوان ، من حيث أن الانسان لا يصبح حقا مسيطرًا على ذاته الا عندما يجد لنفسه خصما • وهكذا فان وجود كل من أهرمن ومزدا يصبح مكملًا أحدهما للآخر •

ويشيع هذا الاتجاه عند هيجل في كل جوانب تفكيره ، يظهر أولا في المنطق كنموذج مجرد ، ثم يظهر في تطبيقاته المختلفة في مجال علم الجمال والسياسة ، وفي فلسفة هيجل في الدين وفي التاريخ • والقارئ لهيجل يحجب ببلاغته وبثروته الضخمة في الاستشهاد بالأمثلة ، ولكنه يجد نفسه يتقبل الأشياء كما هي على أساس أن وجود النفي أمر ضروري بالنسبة الى الاثبات ، وهكذا فان الانسان يجد نفسه دائما في مواجهة عدو • والحياة نفسها تصبح هزيمة لهذا العدو • لكن عندما نجرد هذا الفكر من بلاغته فانه يتبلور في نهاية المطاف في فكرة قوامها

أن كل ما هو موجود وقائم هو حق ، وهذه الفكرة لابد أنها كانت تماثلاً
هيجل رعباً • والحق أن فكر هيجل يمثل صيحة أعلى بكثير من ثنائية
زرادشت ، ويتضمن سخرية بالغة القول بأن تاريخ أية فكرة يكشف لنا
دائماً عن فكرة عكسية لها • وهكذا فإن ما بدأ أمامنا أول الأمر أنه
حقيقتان لكل منهما وجود مستقل علينا أن نتقبله كما هو قد انتهى بنا
آخر الأمر الى أن ننظر اليه على أنه حقيقة واحدة أو على أن احدى
الحقيقتين لابد أن تستوعب الاخرى ، أو — كما يمكن أن يعبر عن ذلك
مثلاً أحد الهيجليين الانجليز وهو « بوزانكيه » — أن ثمة حقيقة كلية
تستوعب في داخلها الحقيقتين معا •

وإذا كنا سنعرف الشر بأنه الشيء الذي علينا أن نتخلص منه فسنجد
أن التاريخ يمكن تقسيمه الى مراحل متعددة • في المرحلة الاولى كان
الخير والشر يمثلان وجودين اثنين الهيين ، كل منهما في صراع مع
الآخر • وفي المرحلة الثانية فإن الصراع نفسه سينظر اليه على أنه
صراع منتج يؤدي الى وجود الخير ، ولهذا فإن المرء لا يمكن والحال
هذه أن يأمل في استبعاد الشر ، بل سنجده يسعى الى الاستفادة منه
وفي مرحلة ثالثة نجد الانسان قد تقبل وجود الشر باعتباره شيئاً لا يمكن
تفاديه ويصبح للعدوان جوهر اخلاقي هو تحقيق التقدم الاخلاقي •
والانسان لا يهدف الى استبعاد الشر ، بل يصبح سعيداً بأن يدخل
معه في حرب لا نهاية لها • ويظل الشر في هذه المرحلة يتناول على أنه
شيء مستقل عن الطبيعة البشرية أو عن العلاقات الانسانية ، الا أنه
أصبح الآن موجوداً في المستوى البشرى ، اذا أراد الانسان أن يبحث
عنه فسيجده أمامه • ويمكننا أيضاً أن نذكر مرحلة رابعة ، وهي المرحلة
التي يخلق فيها الانسان شيئاً ليقهر بواسطته وعن طريقه القيمة
الباطنية للمنازلة والصراع • وسيكون لسان حال الانسان في هذه
المرحلة أن الانسان اذا لم يجد شيئاً يتغلب عليه فإن حياته ستصبح
بدون قيمة • وسيصبح الانسان مجرد آلة يسجل عليها طول الموجات •
وليس من شك في أن هذا سيكون باعثاً للأسى ، لكن — من ناحية أخرى —
عندما يكون غبار المعارك قد ثار من حولنا وسد دوننا الآفاق فإن
الملاحظة البسيطة والهدوء سيكونان كفيلين بأن يقدمنا لنا جانباً مشرقاً
من الحياة •

الاغتراب وموقف الانسان من العالم

المقال في كلمات*

الاغتراب شعور ذو شقين : شعور يتمثل في الشعور بوجود الآخر مع النفور والحذر منه • ومشكلة الاغتراب قديمة قدم وجود الانسان على ظهر البسيطة • ومن رأى ماركس الذى يحلم بمستقبل لا اغتراب فيه أن الاغتراب كان قرينا للتاريخ • ففي العصور القديمة كان الناس يميلون الى أن ينظروا للغريب نظرتهم لعدو ، أو مجرم ، أو خارج على القانون ، فكان أرسطو يرى في غير الاغريق شعوبا بربرية ، ويرى انهم عبيد بالطبيعة ، وحث الاسكندر على التفرقة في معاملتهم ، ولكن الاسكندر أصم أذنه عن ذلك ، وكانت حكومته في الحقيقة حكومة عالمية يتساوى فيها الاغارقة بغيرهم • وكان الرواقيون ينادون بالمساواة بين الناس جميعا ، واتفق معهم في ذلك بلوتارخ الذى كان من رأيه أن على الانسان أن يعترف بأن الناس كلهم زملاؤه في الانسانية • ولقد تفاقمت مشكلة الغرباء وازدادت حدة منذ قيام الحكومات الوطنية في القرن السادس عشر ، فكان الغريب من رعوية أخرى أو دين آخر

* الكاتب : دياكريشنا

رئيس قسم الفلسفة بجامعة راجستان ، تخرج في جامعة دلهي .
عضو لجنة تحرير مجلة ديوجين عامي ١٩٦٩ و ١٩٧٠ ومن مؤلفاته :
طبيعة الفلسفة ، ومقالات وابحاث عديدة في الفلسفة ، وعلم الاجتماع ،
والادب ، والاقتصاد .

هذا المقال نسخة روجعت مراجعة طفيفة لاحدى المقالات التى كانت قد نشرت في أول مؤتمر لفلاسفة الشرق والغرب عن « اغتراب الانسان » وهو المؤتمر الذى عقد في الفترة من ٢٢ يونيو الى ٢٦ يولييه ١٩٦٩ في هرنولولو ، هاواي ، في الولايات المتحدة الامريكية . وهو يزودنا بخلفية المناقشة التى جرت في الاسبوع الخامس من هذا المؤتمر وخصصت لبحث فلسفة الاغتراب .

ينظر اليه كعدو ، أو زنديق وعلى الرغم من وجود عوامل مخففة كتحسن وسائل السفر والتزاوج والهجرات ، كانت هناك عوامل أخرى اتسع الغريب في وضع غير ملائم ، ومن هذه العوامل الخوف من أن يكون عميلا لعدو محتمل ، أو أن يكون عامل هدم ، أو الرغبة في المحافظة على نقاء الجنس ، أو الخوف من مزاحمة المواطنين في أرزاقهم •

وأسباب الاغتراب منشعبة ، تقتضيها من بدء الخطيئة الاولى في حلوكه الجهالة العمياء ، أو في نمط التربية والعلاقات الاجتماعية ، أو في العلاقات بين الاجيال ، أو في ظروف الحرب والسلام • وللاغتراب جانب ابداعي ، فما الحضارة الا استجابة ابداعية للاغتراب • وكما أن هناك استجابة ابداعية للاغتراب هناك استجابة سلبية له ، فقد يشعر الانسان باغتراب مع نفسه التي بين جنبيه فيقدم على الانتحار ، وقد يشعر بالاغتراب مع مجتمعه الذي يعيش فيه فينطلق شاردة يقتل الآخرين ، أو ينخرط في عمل ثوري ، أو يهرب من نفسه بتعاطي المخدرات ، أو بالتحلل من القيم • والشعور بالاغتراب يجعل الناس يتحركون للتغلب عليه • والحل التقليدي السائد الذي استقر عليه العالم الغربي للتغلب على التهديد الآتي من « الآخر » يقوم على التغلب على هذا الآخر واخضاعه ، ويمثل هذا انتهاكا لحرية الآخر الحقيقية • أما القطاع الانجلوسكسوني فقد أخذ بنظام تحديد حرية كل انسان في المجتمع من خلال حرية الآخر • أما المحور الذي تدور حوله الفلسفة الهندية لعلاج هذه المشكلة فيقوم على منح الحرية المطلقة للفرد ، على أساس أن تحقيقها على يد واحد من الناس لا يمثل عقبة في طريق تحقيق الآخرين لها ، بل يمثل بالأحرى عاملا مساعدا • اما الطريقة المثلى للتغلب على الاغتراب فهي الدخول في علاقة ايجابية تتصل بالشعور بوجود الآخر ، والاقرب به ، وتقدير غيريته •

يدل مصطلح « الاغتراب » على حالة في الخلق تتصف بكونها معرفية ووجدانية في الآن نفسه • وهو ينطوي على التفات الى وجود الآخر وعلى الشعور بالنفور منه مصحوبا بالاحساس بأن هذا أمر يجب أن لا يكون • و « غريبة الآخرين » من الشروط الضرورية

الاولية للاحساس بالاغتراب • ولكن « الآخر » هنا هو مجرد وجود متضاييف مع وجود « الأنا » الذى ينشأ الاغتراب بالمقياس اليه وحده • أما علاقة الاشياء بالنسبة الى « الأنا » فلا تحكمها علاقة « أنا والآخر » ، ولا يمكن أن تحكمها هذه العلاقة • بل ان هذه العلاقة حتى فيما بين الحيوانات تكون ضمنية ، لأن الوعى « بالأنا » فى عالم الحيوانات لا يكون وعيا ظاهرا • وبظهور الانسان الذى يمثل فى جوهره موجودا واعيا بنفسه تشكل علاقة « أنا والآخر » الجوهر الحقيقى لوجوده « المتميز » فى هذا العالم •

ووجود « الآخر » بمعنى من المعانى هو الذى يقوم عليه وجود العالم • وبهذا المعنى نفسه فان الالتفاف الى « الأنا » يمثل الوجود الذى يعلو على وجود العالم ، أى على كل ما هو آخر • وعلينا أن نتذكر أن « الآخر » ليس كله من طراز أو مستوى واحد • اذ أنه يتضمن ما يمكن أن يطلق عليه بوجه عام اسم الطبيعة بالإضافة الى الانسان الذى يمثل دائما شيئا أكثر من الطبيعة • وهو يتخذ من ذلك ابداعات الانسان التى تتميز بطابع فريد نوعى خاص بنا وحدنا لا يمكن رده الى غيره • و « الآخر » فى جميع هذه المستويات أما أن يندار اليه فى أشكاله المتباينة أو فى عموميته المجردة • لأن « الآخر » ليس فقط هو هذا الشيء أو ذاك ، بل هو أيضا ما يكون هذا أو ذاك فى الآن نفسه • وبالتالي ما يظهر على أنه هذا وذاك • يكون « الآخر المجرد » الذى يعلو وجوده على وجود الآخر - والخاصة متضمنا فى الموقف • والالتفات اليه هو التفتات الى وجود « الآخر المتعالى » الذى يمكن أن نتصوره اما على أنه « الطبيعة » أو « الله » ، اعتمادا على أن نماذج الآخر اما أن تكون متخذة من المادة غير الحية أو من الانسان نفسه •

واذا ما تصورنا « الآخر » على نموذج المادة غير الحية فان « الآخر المتعالى » يمكن فقط أن يبدو على أنه موجود هناك ، بغير اكتراث ، وعلى أنه وجد ليشعر الناس بالضياح وسط الامكنة الفارغة فى الكون الفسيح • وتقوم العلاقة الوجدانية فى موقف كهذا على

ثبتيين اثنين : أولا على مبادرة الانسان نفسه ، وثانيا على ضرب من الاسقاط في عالم الطبيعة لاحساسات غريبة عن الانسان في جوهرها . وعلى الانسان أن يضع قناعا من الاحساسات على الطبيعة ليقيم علاقة ايجابية معها . وهو أمر ممكن الى حد ما من ناحية أن الطبيعة تشتمل على عالم النبات والحيوان بالإضافة الى عالم المادة . وهذا العالم الاخير ، بالرغم من أننا نسميه بعالم المادة غير الحية ، ليس عالما حيا بالمعنى الدقيق . وذلك لان الحركة تمثل خاصيته الدقيقة ، ولان هذه الحركة يمكن أن تؤدي الى ظهور التشابه مع الكائن الذي يتحرك . وبالإضافة الى هذا فان الاشكال العرضية التي تفترض أن الاشياء المادية قادرة على أن تتخذها تنتجها الى محاكاة الاشكال التي تظهر لنا في عالم الحياة . ونتجها هذه الصور التي تظهر في الطبيعة الى أن توقظ فينا احساسات من طراز معين ننزع نحو اسقاطها على هذه الصور . وعلى هذا النحو فان الطبيعة حية في صور متعددة . وكل هذه الاشكال والدرجات من الحركة التي توقظ في الانسان احساسات متباينة من شأنها أن لا تجعل العالم بالنسبة اليه عالما ميتا تماما أو غريبا عنه .

وفي الناحية الاخرى اذا ما تصورنا « الآخر المتعالي » على نموذج الاشخاص فان كل أنواع العلاقات التي قد نحصل عليها بين شخص وشخص آخر من الجائز أن نتحدث عنها في داخل ذلك الاطار أيضا . لكن الآخر مفهوم على أنه الطبيعة ، وسواء تصورناه في شيء محدد أو على نحو مفارق ، وسواء فكرنا في هذا المفارق على نحو لا شخصي أو على نحو شخصي ، فانه يكون دائما بعيدا تماما عن الافق العادي للانسان . أما ما يكون الآخر فانه في المحل الاول عالم الاشخاص الذي يدخل الفرد معه في علاقة مباشرة من هذا الطراز أو ذاك ، وهو ذلك العالم الذي يساعد اما على القضاء على الفرد أو على ازدهار وجوده أو على احباطه ، سواء تم ذلك في عالم الاحساسات أو عالم الافعال أو فيهما معا ، وتمثل أفراد ذلك العالم موضوعات تستحوذ على اهتمام معظم الناس في أغلب الاحيان .

وهكذا فان عالم الاشخاص يكون — اذا استعملنا عبارة للكاتب
ن . ف . بانجيري ، العالم النموذجي لوجود « الآخر » — هو
العالم الذى يجد فيه الانسان فردوسه أو جحيمه ، ويشعر المرء
فيه اما بأنه فى بيته أو مغترب . ولكن « الآخر » ليس مجرد آخر
عار ، انه على الاقل كائن يبدو للوهلة الاولى أنه منظم تنظيما
اجتماعيا . فالانسان لا يوجد فى عالم ، بل فى عالم يخضع دائما
لنظام اجتماعي ، والى حد كبير له مغزى اجتماعي . لكن بالرغم من
النظام والمغزى الاجتماعيين ، اللذين يجدهما الانسان جاهزين أمامه ،
فان عليه أن يعيد هذا التنظيم وذلك المغزى مرة أخرى من خلال
نظرته الفردية . فالانسان يولد أو — كما يقول الوجوديون — يقذف
به فى العالم ، لا باعتباره مجرد شخص ، بل على أنه شخص له
جسد معين ، ينتمى الى أسرة معينة ، والى ثقافة محددة تدر بفترة
معينة فى تطورها التاريخي ، ويولد فى مجتمع له نظام محدد تحديدا
كبيرا له تطلعات محددة وله نظامه المعين من الثواب والعقاب . وكل
فرد يلتقى بهذه الانظمة ، وعليه أن يتوافق معها ويتخطاها بطريقته
الخاصة . ولكن عملية التوافق مع هذه الانظمة لا تنتهى ، كما
لا تنتهى أيضا الرغبة فى تخطيها . وبين الاغتراب والتغلب عليه
يجرى ذلك الديالكتيك الخالد الذى يمارسه الانسان على كل المستويات
وفى جميع الابعاد .

وقد برز مصطلح « الاغتراب » وبديله « الشعور بالفوضى »
على يد المفكرين الذين لهم دور فى دراسة المجتمعات ، باعتبار أن
أفق تفكيرهم قد اتجه الى أن يكون تفكيرا متمركزا حول المجتمع فى
طابعه العام . فقدم كل من ماركس ودوركهيم صياغة لهذين
التصورين كما لو كانا يقدمان وصفا لحالة المجتمعات فى عصريهما ،
فى لهجة نقد وادانة لتلك المجتمعات التى أوجدت مثل هذه الظواهر .
وأصبحت كلمتا « الاغتراب » و « الشعور بالفوضى » من الكلمات
المجوجة . وتطلع الكتاب الى الماضى أو الى مستقبل لا يوجد فيه
ذلك الجرح الغائر فى قلب الانسان . لكن من وراء علم الاجتماع
يوجد علم التاريخ . ومن المدهش أن أى دارس لعلم التاريخ يمكن

أن يخطر بباله الاغتراب والشعور بالفوضى عند دراسته لاية مرحلة تاريخية معينة أو لأي مجتمع من المجتمعات • وبالنسبة الى ماركس على الاقل كان الاغتراب دائما قرينا للتاريخ • وذلك لان التاريخ قد ظهر الى الوجود فقط عندما أصبح الناس قادرين بعملهم على أن ينتجوا أكثر قليلا مما كان ضروريا للمحافظة على حياتهم ولانتاج أنفسهم • لكن من وراء التاريخ توجد الفلسفة • وماركس بالرغم من أنه كان يخلو له أن يقول عن نفسه أنه مادي فإنه كان في جوهره مثاليا وحالما • فقد كان يخلو له أن يحلم بمستقبل ليس فيه اغتراب ، في ذلك الوقت الذي سيكون التاريخ الحقيقي قد بدأ فيه فعلا • وعلى هذا النحو فإنه أقنع نفسه بأفكار مجردة وبمنطق عقلي يقوم على أساس أن ما يرغب فيه يشغف سيتحقق حتما باعتبار أنه ضرورة من ضرورات التاريخ نفسه • الواقع عند ماركس اذن واقع أساسه عقلي • والواقع أيضا عنده واقع تقويمي • وهاتان هما الدعامتان التوأمين لكل فلسفة مثالية ، مع ملاحظة أن الدعامة الثانية أكثر دلالة على المثالية من الاولى • وماركس وافق على الاثنتين معا •

وهكذا فإن الاغتراب هو الذي يحدد كيان الانسان ، على الاقل كيان الانسان كما نعرفه • والاغتراب ليس له صبغة تاريخية أو اجتماعية فحسب ، انه يدخل في نسيج الانسان • فالانسان الواعي بذاته لا يملك الا أن يشعر بوجود « الآخر » باعتبار أنه يقف في مواجهته ، لكنه قد لا يتبين بوضوح كاف أو يقين ما عساه أن يكون هذا « الآخر » ، بل كذلك ما عساه أن يكون هو نفسه • وأسباب الاغتراب متعددة نلتقى بها في مكان ما على الخط الذي يبدأ من عملية الولادة أو على خط الجهل الاصيل أو على خط الخطيئة الاولى • وبين هذه وتلك قد يعثر الانسان على أسباب أخرى ترجع الى نمط التربية الذي تلقاه المرء في طفولته الاولى ، أو الى العلاقات الاجتماعية للانتاج ، أو الى العلاقات فيما بين الاجيال ، أو الى ظروف السلام والحرب ، الازدهار والانهيار ، الأبداع أو الجمود الثقافي • وأيا كانت الأسباب وطريقة تصورنا لها فإن الاغتراب على أي حال يصف أحد معالم الموقف الانساني في طابعه البنائي الاصيل ، الذي بدونه لن

يكون الانسان انسانا ، وسيكون ماله اما الى أن يصبح الها أو حيوانا .

ولمصطلح « الاغتراب » كذلك بطانة سلبية لا يمكن انكارها . لأنه يوحى بأمر ينبغى أن لا يكون ، أو على الاقل نستشعر أنه يجب أن لا يكون . فاذا كان الاغتراب يحدد لنا بنية الموقف الانسانى فان هذا معناه أنه فى صميمه يقوم على الاحساس بأن الموقف ينبغى أن لا يكون على ما هو عليه . وبعبارة أخرى فان الواقع الانسانى يبدو داخليا على نحو نشعر فيه بأنه ينبغى أن لا يكون . والالتفات اليه معناه الالتفات الى شئ نستطيع أن نتجاوزه ونتغلب عليه . فالانسان — كما يقول الشاعر الفيلسوف نيتشه — هو تخط دائم ، أنه معبرة لشئ أعلى وأعظم منه . وقد رأى الوجوديون فى الانسان أنه توتر من جانب وجود من أجل ذاته يريد أن يصبح وجودا فى ذاته ، أو من جانب وجود بشرى ألقى به هناك يريد أن يصبح وجودا شئيا . وقالوا ان هذا التوتر لا ينتهى الا بالموت الذى يسد وحد الثغرة ويجعل الجرح يلتئم . لكن الموت باعتباره نهاية طبيعية ومحتومة بالنسبة للكيان البشرى لا يزودنا بحل معقول ومقبول للمشكلة الباطنية فى واقعة الوعي بالذات نفسها . فاذا أمكننا التغلب على الثغرة القائمة فى الوجود فى ذاته فسيكون بوسعنا أن نتصور مرتبة أعلى من مراتب الذات الواعية بنفسها ، الشاعرة بالضرورة بوجود الآخر من خلال واقعة الوعي بالذات هذه ، نستطيع فيها الذات أن تحقق كثيرا من الفضائل ومن اكتمال الوجود فى ذاته أو الوجود الشئى ، وذلك عندما تصل الذات الى مستوى الذات الواعية بنفسها .

ويزودنا الديالكتيك القائم بين « الأنا » و « الآخر » (مع ملاحظة أن « الآخر » يتضمن أيضا « الأنا » بمعنى من المعانى) بالمفتاح الذى يجعلنا نفهم الاغتراب فى جميع جوانبه وأشكاله . فمن الممكن أن يركز مفكر ما أو مجموعة معينة من الناس أو أبناء سن معينة انتباههم حول جانب واحد أو شكل واحد من جوانب

الاغتراب وأشكاله ، مع اهمال الجوانب أو الاشكال الاخرى .
لكن هذه الجوانب والاشكال الاخرى تظل دائما هناك تؤثر تأثيرا
كامنا ، باعتبارها قوى سرية أو تابعة تنتهي للظهور في بؤرة الاهتمام
بمجرد أن تصل معالجة هذا الشكل السابق أو ذاك من أشكال
الاغتراب الى حد معين . ومن الممكن تدوين تاريخ الانسانية
بالاستعانة بألفاظ أشكال الاغتراب التي سيطرت على الحضارات
والثقافات المتعاقبة . ولهذا فان القول بأن الاغتراب اكتشف يرجع
الى ماركس أو بأنه يمثل خاصية تميز المجتمعات الصناعية فقط ينطوي
على خيانة عمياء لكل من الفلسفة والتاريخ . لكن حتى أولئك الذين
لا يوجد على أعينهم تلك الغشاوة لا يستطيعون أن يتبينوا تماما أن
الحضارة نفسها هي استجابة ابداعية للاغتراب ، وأن الفروق القائمة
بين الحضارات ترجع الى تنوع في نماذج الاستجابة الابداعية أمام
شكل واحد للاغتراب ، أو الى أن الاغتراب الذي تلقى رد فعل
ابداعيا كان في ذاته متنوعا في طابعه . وهذا أمر صحيح بالنسبة
للاشخاص كذلك .

فالمشكلة اذن ليست مشكلة الاغتراب بقدر ما هي مشكلة أي
نموذج للاغتراب نكون بصددده ، وما الذي يقوم به المرء في مواجهة
الاغتراب . فهناك اغتراب واغتراب . وهناك أيضا استجابة ابداعية
ايجابية للاغتراب ، كما أن هناك استجابة سلبية له . وحتى في المعنى
التقليدي يمكن للشخص . الذي يعاني من الشعور بالفوضى (١) أو
من « الاغتراب » أن يقدم على الانتحار ، أو ينطلق شاردا يقتل
الآخرين ، أو ينخرط في عمل ثوري ، أو يشغل نفسه بتنفيذ بعض
الاعمال الابداعية . ولكن من الممكن أن نرى في واقعة الاغتراب اذا

(١) يستعمل عادة مصطلحا « الشعور بالفوضى » و « الاغتراب »
للدلالة على ظاهرتين مختلفتين وان كانتا متصلتين . والمصطلح الاول
يشير في المحل الاول الى الحالة الفسائية للفرد ، ويشير الاخر الى
حالة الطبقات الاجتماعية . وبالرغم من ذلك فإن الاختلاف بينهما ليس
عميقا بالقدر الذي أحاول أن أبرزه هنا .

ما ازددنا فيها تعمقا واقعة جوهرية بالنسبة للموقف الانساني و متمشية معه على نحو ما بحيث نستطيع أن نأخذ منها مصلا مضادا نحول به الموقف الانساني الى نقيضه تماما . وبوسعنا — كما سئرى فيما بعد — أن نفهم بعض الافكار الهندية الرئيسية فى هذه النقطة على هذا النحو .

وقد يشعر القارئ بأن تعميمنا لمفهوم تصور « الاغتراب » الى الخد الذى وصلنا اليه بالاسئلة التى أثرتها حوله قد انتهى بهذا المفهوم الى التميع وأصبح لا معنى له فى الاغراض المعرفية . وقد قيل بحق أن تحويل مفاهيم الشعور بالضياغ والاغتراب الى تصورات نظرية واخراجها عن السياق التاريخى المحدد الذى توجد فيه هو بمثابة استخراج مصل من النقد العنيف الذى كنا نلتقى به فى التعريفات التقليدية التى قدمها دوركهائم وماركس لهذين التصورين ، وهى تعريفات كانت مشتملة على اتجاهات خلقية وسياسية تنحو نحو تغيير النظام الاجتماعى الحالى (٢) . وقد أثر هذا الاعتراض أول ما أثر ضمن المحاولات التى قام بها علماء اجتماع عديدون للبحث عن تعريفات وظيفية لهذين التصورين بهدف امكان اخضاعهما للاجراءات المعتادة فى القياس والمقارنة والتحقق . وكانت أعمال ليوسترول (٣) وجوين نتلر (٤) وملفن سيمان (٥) ودوايت دين (٦) هى أهم الاعمال

-
- (٢) جون هورتون : « الفوضى والاغتراب يفقدان طابعهما الانسانى : مشكلة تواجه ايدىولوجية المجتمع » مقال ٨ الصحيفة البريطانية فى علم الاجتماع ، المجلد ١٥ ، ١٩٦٤ ، ص ٢٨٣ — ص ٢٩٨ .
- (٣) ليوسترول : « التكامل الاجتماعى وبعض النتائج المترتبة عليه » ، المجلة الامريكية فى علم الاجتماع ، عدد ديسمبر ١٩٥٦ .
- (٤) جوين نتلر : « مقياس لقياس الاغتراب » المجلة الامريكية فى علم الاجتماع ، ديسمبر ١٩٥٧ .
- (٥) ملفن سيمان : « فى معنى الاغتراب » ، المجلة الامريكية فى علم الاجتماع : ديسمبر ١٩٥٩ .
- (٦) دوايت دين : « معنى الاغتراب وقياسه » ، المجلة الامريكية فى علم الاجتماع ، أكتوبر ١٩٦١ .

في هذه المحاولات • وحتى لو سلمنا بأنه ليس لنا أن نناقش السلطة المقدسة التي لماركس أو لدوركهيم — وبأن الحكم بصحة تصور ما مرتبط فقط بما كان يقوله هؤلاء الثقاة ، أو حتى بأن الاقرار بتصور ما في العلوم الاجتماعية لا يتم الا اذا كان متضمنا للاتجاهات الثقافية والسياسية السائدة في المجتمع الذي وجد الفكر نفسه فيه ، فاننا لا نتصور كيف يخفى على أى شخص تلك الحقيقة التي تقول بأن الاغتراب فيما يرى ماركس لا يمكن أن يختفى إلا اذا كنا نتحدث عن ماض خرافي أو عن مستقبل أسطوري • وقد يكون ماركس أقنع نفسه بأن الاسطورة ليست بعيدة عن الوجود الحاضر • لكن هذا هو ما فعله صانعو الاساطير دائما (v) •

لكن يبدو أن علماء الاجتماع ، المحدثين منهم والقدامى ، قد بلغ ارتباطهم بالحاضر أنهم أصبحوا لا يكثرثون بمدى الصلة بين تصوراتهم وملتقى الثقافات القائمة في معناها الواسع • فما هي الصلة التي يمكن أن تقوم مثلا بين الابعاد الخمسة للاغتراب التي قال بها « ملفن سيمان » بالمجتمع الغربى المعاصر وحده دون غيره من المجتمعات ؟ فالشعور بأن المرء قد تجرد من قواه ، وبأن الحياة أصبحت لا معنى لها ، وبأنها خلت من المعايير ، والشعور بالعزلة والغربة فيما بين الانسان ونفسه ، كل هذا من الممكن أن يجده الانسان في أى مكان يقع عليه اختياره • وليس من شك في أن التساؤلات العميقة التي كان يثيرها الفكر المستخلص من كتاب « الاوبانيشاد » والفكر البوذي في عصورهما المتقدمة والقلق الذى كانت تعكسه هذه الافكار حول طبيعة النفس الانسانية من ناحية

(v) يفترض أن سيطرة الساطة من حيث أنها تمثل ضغطا على الفكر تشكل احد المعالم الخاصة بالثقافة الشرقية • ومع ذلك فمن دواعى النسبية أن نلاحظ تلك العناية الفائقة التي تبذلها الاجهزة لتؤكد لنا عن طريقها عدم وجود شائبة نشوب نقاء الفكر عند ماركس أو فرويد أو فلتجنشتين ، من حيث أنهم رواد مستقلون تماما لم يتأثروا بالافكار المعديّة التي تجيء عن طريق التيارات الموروثة غير الجديرة بالاحترام •

واحجام كثير من الناس عن الانخراط في الحياة الاجتماعية الحديثة ليصلوا الى اجابة على تلك التساؤلات ، كل هذه ليست الا علامات للاغتراب ، مفهومها بمعنى العزلة والابتعاد ، وهما اللفظان اللذان يجددان لنا — فيما يبدو — تصور الاغتراب وصياغته كظاهرة حديثة . والحق أننا اذا صدقنا التحليل الذي قدمه الهنود الاوائل للموقف البنائى للانسان فان هذا يعنى أن الانسان يكون قد وصل مبكرا جدا الى النتيجة التى نقول بأن المرء يكون دائما غريبا عن نفسه ، اللهم الا فى الأحوال النادرة التى يصل فيها الى تحرير ذاته : حالة « الموكسا » . وعلى هذا النحو ذهبت إحدى المدارس الفكرية عند الهنود الاوائل الى أن النفس فى جوهرها وحيدة(٨) تماما ، فى حين نظر كل المفكرين تقريبا الى الحياة الواقعية الاجتماعية على أنها تعاني جميع صنوف المعاناة . ولنأخذ على سبيل المثال عبارة جون . ب . كلارك التى يقول فيها : « الاغتراب حالة يشعر فيها الانسان بأنه أصبح مجردا من القوى التى تسمح له بتحقيق الدور الذى كان قد حدده لنفسه فى مواقف خاصة »(٩) . فهل خطر ببال السيد كلارك أنه باستثناء ما يحدث فى بعض المهام المجردة تماما التى قد يضطلع

(٨) علينا أن لا نخلط بين فكرة النفس باعتبارها وحيدة فى جوهرها وفكرة العزلة عند ماغن سيمان ، وهى التى يعرفها هكذا : « نظرة من شأنها أن تزن بعض الاهداف والمعتقدات على أنها ذات قيمة منخفضة فى حين ينظر اليها المجتمع موضوع الدراسة على أنها تمثل قيمة مرتفعة » . والمؤلف لا يبدو أنه واع بأن هذا التعريف من شأنه أن يؤدى الى أن يجعل كل الرواد المبدعين يعانون بالضرورة من الاغتراب . وبالإضافة الى هذا فان ادخال المعتقدات والاهداف معا فى التعريف من شأنه أن يزيد فى تعقد الموقف من حيث أننا نضع الاتجاهات المعرفية والمجهودات الارادية على قدم المساواة فى حين ينظر اليهما فى أغلب المجتمعات — باستثناء المجتمعات الشمولية تماما — على أنهما مختلفان .

(٩) جون . ب . كلارك : « قياس الاغتراب فى نظام اجتماعى » ،

مثال فى المجلة الأمريكية فى علم الاجتماع ١٩٥٩ ، ص ٨٤٩ .

بها بعض الناس فان كل الادوار التى يضطلع بها جميع الناس فى الحياة ستقودهم الى الشعور بالاغتراب ، بالمعنى الذى حدده ؟ ومن الجائز أن نجيب على هذا بأنه بالرغم من أن التعريفات الوظيفية التى يقدمها عالم الاجتماع الذى يمارس مهنته تطبق فى المجتمعات أو الثقافات المعاصرة فان هذا لا يعنى بصفة مؤكدة — بل لا يتضمن — أنها تتماشى مع سياق هذه المجتمعات وتلك الثقافات فقط .

والحق أن التعريفات من شأنها أن تتخطى حدود أى مجتمع وأية ثقافة . فقد أبرز « ليوسترول » بوضوح على سبيل المثال توكيد الذات فى مواجهة متعلقات الآخرين ، وتوكيد الذات فى مواجهة المسافة التى يقع على طرفها الآخرون ، وتوكيد الذات فى مواجهة الاغتراب الصادر من الآخرين ، وذلك كله عندما يتم فى وسط متصل . كما أكد أن ظاهرتى النظام والفوضى من الممكن أن نقوم بدراستهما على كل من المستوى الكبير أى الاجتماعى ، والصغير أى الفردى (١٠) .

ويبدو أن حصر المشكلة فى نطاق الثقافة المعاصرة والمجتمع المعاصر — أيا كان نصيب هذا الحصر من الصواب كما يبدو للوهلة الاولى — قد أدى الى مساعدة هؤلاء العلماء على أن ينفذوا بعمق ودقة فى الافق الصحيح الذى استطاعوا أن يطلوا منه على المشكلة بأسرها . فمن النادر أن نجد لديهم فيما يبدو وعيا يحفزهم على تذوق أقوالهم فى اطار خلفية متنوعة تضم ثقافات مختلفة . ولكثرة ما بدا الاغتراب عند الكثيرين مشكلة خاصة بالمجتمعات الصناعية المعاصرة فقد أخفق حتى أولئك الذين أدت بهم صياغاتهم النظرية التصورية للمسألة الى أن يروا عدم مناسبة هذا التحديد فى الاستمرار فى موقفهم . فالصياغات التى قدمها ملفن سيمان مثلا يبدو للوهلة الاولى أن علاقتها ليست بالحاضر فقط . ولكن اهتمامه الاساسى بتقديم صياغة للتصور كان فقط — بحسب

(١٠) ليوسترول : « التكامل الاجتماعى وبعض النتائج المترتبة عليه » . المجلة الامريكية فى علم الاجتماع ، ديسمبر ١٩٥٦ ، ص ٧٠٩ — ص ٧١٦ .

تعبيره هو — من أجل التعرف على منطق النظرية الخاصة بجماهير المجتمع (١١) والتعرف على حدودها • وذلك بدون شك ، مع افتراض هذا الفرض الذى لم يصرح به ولم يناقش صحته ، هو أن المجتمع الجماهيرى الوحيد الذى وجد فى العالم هو المجتمع المعاصر وبخاصة مجتمع الدول الغربية •

ولكى نعطي مثالا واحدا آخر سنكتفى به ، أمامنا عبارة تبدو فى قراءة سطحية أنها عبارة مطلّسة ومحدودة الأثر • وبالرغم من هذا فان معظم القراء الغربيين سينظرون اليها على أنها عبارة صحيحة تماما • فقد كتب « روبرت بلاونر » يقول فى كتاب ممتاز بالرغم من كل شيء : « الاغتراب هو مجموعة من الاعراض العامة تتألف من عدد من الظروف الموضوعية المتباينة والحالات الوجدانية الذاتية التى تنبثق فى جو العلاقات العامة فيما بين العمال وظروف العمل الاجتماعية والتكنوقراطية » (١٢) • وفى هذه العبارة يلقي ماركس بظله كثيفا • والحق أن المؤلف يدير موقفه بقوله : « مفهوم الاغتراب فى معناه الكلاسيكى كان محاولة لتفسير التغييرات التى تطرأ على طبيعة العمل اليدوى نتيجة لقيام الثورة الصناعية » (١٣) • لكن حصر هذا المفهوم فى أحوال العمال وأيضا فى نطاق العمل الصناعى فقط ليس الا حصرا لا داعى له فيما يبدو ، ولن يجدى أى قدر من الاحترام الموضوع فى غير موضعه للصياغة الكلاسيكية فى انقاذه من كونه حصرا جزافيا (١٤) •

(١١) « سواء كنت مصيبا أو مخطئا فان ما أسعى الى الوصول اليه فى المدى الطويل هو اكتشاف معيار اجتماعى نفسى لاختبار منطق نظرية خاصة بالمجتمع الجماهيرى ومعرفة حدودها » : ملفن سيمان : « رد » نشر فى المجلة الامريكية فى علم الاجتماع ، بالجلد السابعين ، ١٩٦٤ — ١٩٦٥ ، ص ٨٢ •

(١٢) « الاغتراب والحرية : عامل الورشة مع الصناعة التى ينتجها » ، شيكاغو ولندن ، مطابع جامعة شيكاغو ١٩٦٤ ، ص ١٥ •

(١٣) المرجع السابق ، المقدمة ، ص ٩ •

(١٤) علينا أن نتذكر أن المعانى التى يتضمنها لفظ « كلاسيكى » فى

ويبدو أن الصورة الاسطورية للراعى الذى لم يمر بالاغتراب فى حياته وصورة العامل اليدوى أخذت تداعب مخيلة علماء الاجتماع ، معتمدين فى هذا على بعض الوقائع العديدة القيمة . لكن الشئ الذى ربما نظر اليه على أنه مجرد تحطيم للعادات الروتينية قد واكب وجود الصورة الرومانتيكية المزدهرة للعامل الزراعى المستقر ، وبخاصة صورة الفنان الأصيل . وذلك لأن ظهور الزراعة أدى الى تحويل تلك الصورة الاسطورية الى واقعة لا مجال للشك فيها . وعلينا أن نتذكر أن الراعى لم يدخل فى تلك الصورة الأخيرة . ولو كان فى مقدورنا أن ننقل أنفسنا بالخيال الى الفترة التى بدأت فيها الزراعة فربما التقينا بمشاعر طاغية بالعبودية الروتينية ، وذلك فى مقابل الحياة الحرة التى كان يمارسها جامع الطعام المتنقل ، أو الصياد ، أو حتى الرعاة الرحل .

لكن توينبى كان قد ذهب الى أن حرية الراعى المتنقل ليست شيئاً بالقياس الى حرية الزارع . وذلك من حيث أن الهجرات الموسمية وراء مراعى الصيف والشتاء بالنسبة الى الأول لم تكن ممكنة عمليا الا عندما اخضع الراعى تنقلاته لنظام يشبه فى دقته دقة تحركات الجيش النظامى فى سير المعركة (١٥) . وحتى لو سلمنا بهذا فسيظل بينهما ذلك الفارق الاساسى الذى يصل بين من يتحرك تبعا لتغير الفصول ومن يقيد نفسه بمجىء الفصول . وليس من شك فى أن كلا منهما متأقلا مع الدائرة التى تدور فيها حياته ، والمشاكل التى تبرز أمام كل منهما تكون دائما

==

دنيا الفن والادب نخاف عما لها فى دنيا العلوم . فالتعبيرات الكلاسيكية فى العلم ينظر اليها على أنها تعبيرات متخلفة وغير مناسبة ، على حين ينظر اليها فى عالم الفن والادب على أنها ذات قيمة خالدة وانها معايير اسهمت فى تحقيق شئ ما . وبالرغم من هذا فان الخضوع لهذه المعايير قد يكشف عن نقص فى القدرة على الابداع عند الفرد وفى التيار الثقافى الذى ادى الى انتشارها .

(١٥) توينبى : « التغير والمادة : تحدى العصر » ، لندن ، اابع

، جامعة اكسفورد : ١٩٦٦ ، ص ٢١٢ .

في نطاق هذا الاطار . لكن المشكلة الكبرى تظهر عندما تضطر جماعة من الناس بكل أفرادها أن تغير فجأة من مجموعة العادات التي أخذت نفسها بها في العمل الى عادات أخرى . وعلى هؤلاء الذين يتحدثون دائما عن الاغتراب باعتباره سمة مميزة لحياة العامل الصناعي أن يتذكروا أولا أن نظام حياة الرعاة قد كتب له الاستقرار في حقبة من الزمان تريد في طولها كثيرا على الحقبة التي استمر فيها نظام الحياة بالنسبة للعامل الصناعي ، وثانيا أن أى عامل صناعى — اذا افترضنا أنه قد ترك له الخيار — ليس على استعداد أن يرتد في سهولة الى حياة الراعى (١٦) .

وعلى هذا فان مشكلة الاغتراب ينبغي أن تفهم خارج أى نطاق دينى وبعيدا عن أى حصر لها على نحو ما اعتاد الكتاب أن يعرضوها لنا . وذلك لأنها ليست مشكلة بعض الطبقات التي تنتمى الى بعض المجتمعات في مراحل معينة من التاريخ . انها تتصل بالأحرى بالطبيعة البشرية . وبوسعنا أن تميز بين الافراد والجماعات والمجتمعات والثقافات على أساس المصدر الذي يشعرها بالاغتراب بصفة جوهرية وبالنظر الى المحاولات التي بذلتها في مواجهة الاغتراب والاستجابة اليه . وكما أشرنا الى ذلك سابقا فان « الآخر » الذي يشعر الانسان بسببه بالاغتراب يمكن أن يكون هو نفس الانسان التي بين جنبيه أو الاشخاص الآخرين أو الطبيعة في جوانبها المتعالية أو الكامنة . وبالإضافة الى هذا فان الشعور بالاغتراب يجعل الناس يتحركون للتغلب عليه بوسائل متعددة تعدد صور الانسانية . وبوسعنا أن نناقش هنا بعض الاشكال الرئيسية للاستجابة في مواجهة الاغتراب .

(١٦) وهذا الحصر نفسه ينطبق على حديث الاستاذ مرتون حول هذا الموضوع أيضا . وذلك لان تصويره للشعور بالفوضى على أنه نتيجة للتناقض القائم بين الاهداف الثقافية الموضوعة والمسالك الاجتماعية التي يرسم لتحقيق تلك الاهداف لا يمكن أن ينظر اليه على أنه تصوير خاص بثقافة معينة فقط .

فالأخر الذى يتولد شعور بالانغتراب حياله يمكن أن ينظر اليه على أنه يمثل المصدر الدائم للخطر الذى يتهددنى ، سواء فى قدرته على الانسحاب من سياق علاقة عاطفية أو فى قدرته على الوقوف عقبة فى طريق تحقيقى لأغراضى . ومن ناحية أخرى فإن الآخر حتى عندما يبدو على أنه يستجيب فى مجال الشعور أو يتعاون فى مجال الفعل قد ينظر اليه على أنه يمثل « الحد » بالنسبة لكيانى ، بمعنى أنه هو الذى يجعل من الإنسان معتمدا على الآخر ، حتى بالمعنى الذى قد يبدو أن الدليحة فيه تمثل فى جوهرها الحدود التى تحد من نطاق الإنسان لا بمعنى أنها تحول فقط دون أغراضى وتضع الراقيل فى طريق تحقيق رغباتى ، بل أيضا بمعنى أنها تدعونى دائما الى الالتفات اليها . وبهذا فإنها لا تدع الشخص أبدا يقنع بنفسه ولا تجعله أبدا يشعر باكتفاء ذاتى مطلق .

وقد استقر فى العالم الغربى الحل التقليدى السائد لمشكلة ذلك النوع من التهديد الآتى من الآخر ، وهو حل يقوم على التغلب على هذا الآخر واخضاعه . فإذا كان المرء قويا بدرجة كافية ، أو قادرا على الاقتناع بطريقة مرضية ، فإنه سيملك الضغط على الآخر ، أو سيكون قادرا على ترويضه حتى ينفذ له ما يريد . ولكن كلا الأمرين يندلج على انتهاك للحرية الحقيقية عند الآخر . وذلك يجعله لا يختار الا مبتدئا من ارادتى أنا ، غير عابئ بوجود أى شخص آخر . وهكذا فإننا بضرب من التعميم نستطيع القول بأن الفكر الغربى قد اتجه الى الأخذ بنظام الراحدية فى السلطة وفى حماية التتويم أيضا . وهذا النظام يقوم على الحق على كل صوت مخالف وهدمه ، كما هو الحال حتى بالنسبة للعقائد السماوية عند المتدينين . وانتهى الأمر فى القطاع الانجلوسكسونى من الحضارة الغربية أن صادفت الحرية المتعددة الجوانب التى ظللتها طوال مئتى عام تقريبا تحديات كبيرة ، ظهرت فى صورة عدة أشكال من النظم الشمولية فى قلب القارة الاوربية . ولا ندرى كم سيكتب من العمر لتلك الحرية فى وطنها الأم . وأيا ما كان الأمر فإن تحديد حرية كل انسان فى المجتمع من خلال حرية الآخر ، وتقبل كل منا لتلك الحقيقة بالممارسة التجريبية ، من الممكن أن يستمر

في الوجود فقط ما لم ننظر الى أية قيمة سيؤدي التمسك بها الى خلق
أوضاع قائمة في الخارج تجعل منها قيمة مطلقة ، ما تخلينا عن النظرة
الى حريتنا الكاملة نفسها على أنها احدى القيم • والمقابل الوحيد
لهذا التصور للحرية أن نتصورها على أن تحقيقها المطلق على يد
انسان ما لا يتعارض مع تحقيقها على يد الآخرين • لكن حتى لو تم
تصورنا للحرية على هذا النحو من التعبير فان قبولنا للطبيعة الثانية
لجميع القيم التي يتم تحقيقها من خلال خلق أوضاع قائمة في الخارج
لا يكون الا اذا استطعنا أن نتقاضي مبدأ انتهاك حرية الآخر •

والحق أن هذا هو بعينه المحور الذي أخذ الفكر الهندي على عاتقه
مهمة معالجة المشكلة على أساسه منذ القدم • فقد تصور الحرية المطلقة
التي اعتاد أن يعرفها تحت اسم « موكسا » على نحو يجعل تحقيقها
ممكنا على يد كل انسان ، من حيث أن تحقيقها على يد أي واحد من
الناس لا يمثل عقبة في طريق تحقيق الآخرين لها ، بل يمثل بالأحرى
عاملا مساعدا • وفي الوقت نفسه نظر الى كل القيم الأخرى ، وبصفة
خاصة الى تلك التي تؤدي الى تحقيق بعض الأوضاع القائمة في
الخارج ، على أنها تمثل قيما ثانوية • وبالتالي على أن الجري وراءها
مسألة نسبية وثانوية • فاذا بدأنا بالتهوين من قيمة عالم الممارسة
التجريبية — وهو العالم الوحيد الذي نجرى فيه سعيًا وراء الأهداف
الخارجية ونمارس فيما بيننا على أرضه الصراع من أجل تحقيقها —
فسيتغير على هذا النحو العالم الذي نشعر فيه أساسا بالاغتراب •
ولن ينظر بعد هذا الى الآخر الواقعي المرتبط بتاريخ معين على أنه يمثل
المركز الذي تلتقي عنده مشاعر الاغتراب والاعجاب جميعا • ذلك
أن ثمة علاقة بين حالتين شعوريتين يمر بهما الانسان : الحالة التي
يشعر فيها وعيه بأنه مقفل على نفسه مكتف بذاته ، والحالة الأخرى
التي يخرج فيها الانسان من أسوار ذاته ويصبح عاجزا عن الوصول الى
حالتيه الأولى مرة ثانية أو البقاء فيها • في هذه المرحلة اما أن بلغي
الآخر وجوده الغاء تاما ، كما يحدث في « الأدشيتافيداتا » ، أو يسمح
له بالسقوط والخطيئة كما هو الحال في « البوذية » أو « الجاينية » •

وفي هذه الاحوال اما أن يعامل الآخر على أنه « آخر » تماما ، لكن بدون أن تقوم أية علاقات وجدانية بينى وبينه كما هو الحال في « السمخية » ، وأما على أنه « الغير المتعالى » الذى يمكن أن اقيم معه علاقات دائمة من المحبة والمودة . وبالرغم من هذا ففى جميع هذه الحالات ينظر الى الذات على أن لها وجودا متعاليا على الوجود الواقعى للآخر ، لا على أنها تابعة له أو على أنها على علاقة جوهرية معه .

وفي الموقف الطبيعى تبدو النفس في حالة من الموضوعية ، وتتنظر الى ذاتها على أنها موضوع من الموضوعات المتكثرة الموجودة في العالم . لكن عندما اكتشفت النفس طبيعتها المتعالية في جوهرها واكتشفت النتيجة المترتبة على هذا ، أعنى انزالها الذى لاشك فيه ، أدى بها هذا الاكتشاف الى حالات وجدانية اختلفت طبيعتها تماما في الغرب المعاصر عنها في الهند القديمة . فعندما تبين للانسان فجأة أنه كائن متوحد أدى به هذا الاكتشاف في الفلسفة الوجودية المعاصرة التى شاعت في الغرب الى عدة مشاعر وصفت وصفا متباينا باستعمال كلمات مثل : الرعب ، والحصص النفسى ، والشعور بالدوار أمام انهيار القيم ، والغثيان ، وما الى ذلك . والحق أن اكتشاف هذه الحقيقة قد صاحبه حالة من فقدان المعنى وضياح الدلالة والقيم ، حتى بدا أن المخرج الوحيد من المأزق المستغلق هو في الالتجاء الى المخدرات والجنس والانتحار والقتل . وفي كلمة واحدة في الالتجاء الى ما كان يدعوهُ أندريه جيد « بالفعل الحر » . وفي الطرف الآخر فان وصف هذه الحالة نفسها في التعبيرات القديمة في الفكر الهندى كان يتم من خلال تعبيرات مثل الحرية والسلام وتحرير النفس والاستقلال والاكتفاء الذاتى والسعادة . وبوسعنا أن نخلص من هذا فقط الى أن فقدان المعنى الذى اكتشفته النفس المتعالية وشعورها بترديها الكامل في الموضوعية كان ذا وقع كبير جدا في الغرب حتى أنه أدى مع الانقلاب الفجائى الذى كان نتيجة له الى ازعاج كل شىء . وانتهى بصدمة عنيفة زلزلت كل شىء ، ولم تسفر في نهاية المطاف الا عن تعذر قيام هوية مع الموضوعية أى مع الطبيعة .

لكن يبدو أن هناك تفسيراً مختلفاً لقيام هذه الحالة ، تفسيراً أكثر

عمقا من التفسير السابق • ذلك ان الاستجابة الايجابية للاغتراب قد تأخذ شكل التسلط على الموضوع ، مفهومها بصفة خاصة على أنه الطبيعة • وقد أشرنا الى هذا سابقا ، وبخاصة بالقياس الى وجود الاشخاص ، لكن قد يكون من المستحسن أن نزيد نظرتنا اليه عمقا • فالشعور بالاغتراب اما أن يتخذ صورة معرفية أو صورة في الفعل والتطبيق • فالانسان اما أن يسعى الى السيطرة على الموضوع عن طريق معرفة كل ما يتصل به أو عن طريق اخضاعه لرغبات ارادته • وفي الحالة الاولى سيظل الموضوع متروكا وحيدا في ذاته ، اللهم الا عندما نحتاج الى معالجتنا له لتحقيق أغراض معرفية • حقا ان هذا الموضوع يتحول الى موضوع داخلي ، ويتم تمثله في الذات ، وبهذا يصبح جزءا من وجود الانسان لكن دون أن يفقد وجوده المستقل بأي معنى من المعاني السليمة لهذا الاستقلال • وعلى العكس من ذلك فان اخضاع الآخر لارادتي يتم بتسلط حقيقي يظهر أول ما يظهر في مجال الفعل • بل ان المعرفة عينها يمكن تصورهما في هذا المجال على أن متطلباتها الحقيقية لا تتوفر الا عندما تقود الى الفعل • وعلى هذا فان الفرد لا يستطيع أن يقهر الشعور بالاغتراب الا من خلال الفعل الناجح ، ولا بد أن يتقود الديالكتيك الذي يندمج فيه الفرد ابتداء من الفعل شيئا فشيئا الى الزمان والعلية والمجتمع والتاريخ •

فالآخر الذي يسعى الفرد الى السيطرة عليه من خلال المعرفة هو أولا ذلك الآخر الذي ينتمي الى عالم الطبيعة • انه الآخر الانساني • واذا كان الانسان يحاول أن يعرف ويقهم الاشخاص الآخرين فان هذا من شأنه أن يحولهم الى مجرد حالات للموضوعات ، وبخاصة اذا تان طراز فهمنا لهم هو طراز فهمنا لموضوعات الطبيعة • وهناك طراز آخر بالنسبة الى الكائنات البشرية ، وهو الطراز الذي نقول بحسبه مثلا « ان الفهم يعنى أن أتلصص المعاذير » ، أو يقول الفرد فيه : « لا أحد يفهمنى » • وفي هذا المعنى الأخير فان الفهم يعنى تقبل غيرية الآخر ومشاركته ، ويعنى رؤيته لاكما يراه الآخرون ، بل كما يرى هو نفسه ، وأن أشعر معه بشيء مشترك أكثر من مجرد شعورى به • فهذا الطراز

من الفهم لا يمكن أن يتحقق الا بالنسبة الى الكائن البشرى ، ولا يمثل تماما نموذجا للمعرفة معبرا عنه في ألفاظ تصورية بقدر ما يمثل هوية متخيلة مع الحياة كما يعيشها ويشعر بها الشخص موضوع الفهم .
ولما كان هذا النموذج للفهم وقفا على الكائنات البشرية فانه يمتد فيشمل في بعض معانيه النشاط الابداعي للانسان والسلوك الجمعى كذلك .
وفهمنا للفنون والتاريخ والمجتمع يتطلب أساسا الى حد ما ذلك النوع من المعالجة . وبقدر ما نهمل هذا الجانب من المعرفة في تلك الميادين يمكننا أن نتوقع زيادة في درجة شعور اغتراب الانسان تجاه نفسه توازى درجة الاهمال في تلك المعرفة .

وقد عبر البعض عن هذا الطراز من الفهم في الماضى بلفظ « الاسقاط الشعورى » ، واعتادوا أن ينظروا الى هذا الطراز من الفهم على أنه المنهج الذى يميز الدراسات الانسانية . وبالرغم من هذا فان استعمال لفظه معرفة تحت تأثير كل النجاح الذى حققته العلوم الطبيعية أخذ يضيق نطاقه تدريجا حتى انحصر فيما يكون قابلا للدراسة بالمناهج التى تستخدم فى العلوم الطبيعية أو بمناهج شبيهة بها . وقد كان هذا نتيجة للنظر الى الواقع البشرى من خلال تلك الجوانب التى يمكن دراستها بواسطة تلك المناهج فقط ، وتوجيه الانتباه اليها ودراستها دون غيرها . وعندما انتشر هذا الاتجاه وأضحى مسيطرا أصبحنا على قيد خطوة واحدة من التصريح بأن ما يكون غير قابل للدراسة بواسطة تلك المناهج تحقيقا لكل الأغراض العلمية ينظر اليه على أنه غير موجود فى باب المعرفة . ولما كانت المناهج المستخدمة فى العلوم الطبيعية قد استخدمت أول ما استخدمت فى مجال دراسة الاشياء التى لا يمكن أن نتصور أنها موضوع لأية تجربة ممكنة معرفية أو غير معرفية ، فقد كان هذا من شأنه أن يحول الانسان الى مجرد موضوع ، وبالتالي يملأه اغترابا تجاه الآخرين وتجاه نفسه .

ومعالجة الإنسان على أنه موضوع من موضوعات المعرفة ، والنظر اليه في ذاته وفي الآخرين على أنه كذلك ، أمر يطوى على « احراجية »

أشار اليها كانط • فالإنسان باعتباره موضوعا للمعرفة لا يمكن إلا أن ينظر اليه على أنه مجبر ، في حين أنه اذا نظر اليه على أنه ذات فاعلة ، وبصفة خاصة على أنه ذات يصدر عنها الفعل الأخلاقي ، فلا يمكن أن نتصوره الا على أنه حر • لكن محاولة الابتداء الى منهج جديد للمعرفة في ميادين العلوم الانسانية كانت محاولة للمحافظة على ذاتية الآخرين وعلى الابقاء عليها وزيادة قدرتهما على الانتباه ، وذلك بعد أن أصبح الاتجاه الى اعتبار الآخرين مجرد موضوعات للمعرفة • وبعد الاطمئنان الى المحافظة على ذاتية موضوع الدراسة في المحاولات الانسانية على هذا النحو ، روعيت كذلك حياة الإنسان الوجدانية واهتمامه بالفعل بالقيم باعتبار أنها تمثل أجزاء متكاملة من تجربة معيشة في جوهرها • والتحول من هذه النظرية للإنسان الى النظر اليه أول الأمر نذارة سطحية تحولت بعد هذا الى نظرة سلوكية جوفاء ، مع القضاء على التجربة المعيشة للحياة الوجدانية والنظر الى الاهتمام بالقيم على أنه لايتشى مع الاغراض المعرفية الدقيقة ، وبالتالي على أنه لا وجود له في مجال المعرفة ، كل هذا قد أدى الى شعور الإنسان بالاعترا ب وسط كل ما كن يمثل الإنسان في جوهره • لكن لما كان من المتعذر تنحية الإنسان تماما من وجوده الحقيقي فقد دفعوا به دفعا الى زوايا جانبية ، ونه خط عليه ، ولويت ذراعه ، حتى لا يطلب لنفسه أى كيان معترف به في الواقع العام • ومع ذلك ففي مجال الوجود الذاتى للإنسان ذال الباب مفتوحا للاعترا ب بالكيان الذاتى له بطريقة ما ، أيا كانت حصة السرية والالتواء وع... دم الاقرار بهذا الاعتراف • أما بالنسبة الى الآخرين فقد نذر اليهم — بالرغم من أن هذا لم يكن ضروريا — على أنهم يمثلون في الاغراض المعرفية مجرد أدوات معقدة • وقد تم هذا وما زال العمل مستمرا به باسم العلم ، الذى فهم بمعنى ضيق على أنه يعنى فقط العلم النموذجى وهو الفزياء وحدها ، وأيضا فهم على أنه يعنى أيضا المنهج العلمى الموحد الذى انحصر بذلك فى المنهج النموذجى المستخدم أولا فى العلوم الفيزيائية . وقد عبر سارتر ببلاغة عن النتائج الضارة التى نتجت عن تحويل الإنسان الى مجرد موضوع فى فكرته الشهيرة عن « النظرة » • لكن

هذا النقد لم يحقق النتائج المرجوة تماما ، حتى ان التفكير الفلسفى حول طبيعة المعرفة العلمية طوال مايزيد على نصف قرن قد انتهى بالأخذ بتصور للمعرفة وتبنى معيار للدلالة المعرفية حققا القضاء على ذاتية الانسان والنظر اليها على أنها وجود أسطورى وهمى . واذا ما نظر الى ذاتية الانسان على أنها وجود أسطورى وهمى فان المعرفة المتصلة بها تصبح ذات طبيعة عليية فى أساسها ، شأنها فى ذلك شأن كل المعارف التى تتصل بالاشياء . لكن لما كان صدق هذا النوع من المعرفة أو خطأه قائما فقط فى نجاحه أو فشله فى التعامل مع الاشخاص فان الناس يجدون أنفسهم يعاملون أو يعاملون فى مثل هذا الاطار . لكن سواء نظر الى الشخص على أنه يعامل الآخرين أو على أنه موضوع للتعامل من جانب الآخرين فانه اما أن يكون مصدرا للاغتراب أو موضوعا له . وعلى هذا النحو يكون الشخص مشاركا فى الحالة العامة للاغتراب التى يمسها احباط لامفر منه من زواية المعرفة التى أصبحت على يد فلاسفة العلم فى هذه الايام متفقة مع متطلبات العصر بصورة شائعة .

وليس من شك فى أن اتجاه العلم الى أن ينظر بعين الاعتبار الى الوجود الممكن لذاتية الانسان اتجاه له مغزاه . فقد حدث هذا فى نطاق ما أطلق عليه اسم نظرية « لعبة الآخر » . فمن المؤكد أن « الآخر » من هذه الزاوية ينظر اليه على أنه ذات ، لكن على أنه مجرد ذات تحاول أن تخدعنى وتراوغنى بكل الوسائل الممكنة . وعلينا أن نتذكر أن هذه النظرية نشأت فى اطار سلوك المنافسة فى حقل الاقتصاد حيث يحاول كل فرد أن يزيد من مكاسبه الى أقصى حد على حساب الآخرين . وقد غممت هذه النظرة فى ميادين ومواقف أخرى ، لكن جوهر الافتراضات التى قامت عليها ظل هو هو . فقد أخذت هذه الافتراضات بالصورة التى قدمها هوبز للعالم ، وهى الصورة التى بدا فيها كل شخص على أنه عدو للشخص الآخر ، وتلاشى الاعتقاد المريح الذى قدمه أدم سميث وأتباعه ، وبخلاصته أن هذه الحالة تؤدى فى نهاية الأمر الى زيادة الخير الكلى . لكن اذا كان من الممكن ادخال الذاتية فى الاطار المعرفى للعلم على هذا النحو فقط فان هذا سيؤدى بصعوبة الى تحسين الحالة بالقياس الى

تأثير العلم على الانسان الحديث من ناحية اغترابه ، والاختيار الوحيد الذى قدمه النموذج المعاصر فى باب المعرفة الى الانسان الحديث هو ذلك الاختيار بين معاملته على أساس أنه موضوع أو على أساس أنه ذات يحاول أساسا أن يخدع الآخرين ويجنى مكاسبه على حسابهم . وليس بمستغرب بعد هذا أن الانسان عندما ينظر الى نفسه على أنه كائن معرفى وديكارت هو الذى قد وضع أسس هذا التصور فى مبدئه الشهير « أنا أفكر ، فأنا اذن موجود » — قد شعر بالاغتراب من الآخرين .

وقد يكون من الممكن المحافظة على منظور الذاتية الجوهرية للآخرين فى اطار المعرفة اذا نظر الى العلم نفسه على أنه مشروع تعاونى يسهم فيه أناس كثيرون ، ويصحح عمل الواحد منهم اخطاء الآخرين التى تقوم على الحذف أو على الانتقام . وعلى هذا النحو يسهم العلم فى البناء الكلى للمعرفة المنظورة . وتبدو وجهة النظر هذه على استحياء الى حد ما فى كتابات « كارل بوبر » من ناحية ، وأيضا فى كتابات أولئك الذين تبنوا وسائل اجتماعية متعددة فى الاقتراب من مشكلة المعرفة . لكن هذا من شأنه أن يؤدى الى الاهتمام بالجانب الفعال النشط فى الانسان ، وهو الجانب الذى يمثل مروقا بالنسبة لأولئك الذين ينظرون الى الانسان على أنه كائن انحصر وجوده فى المعرفة فقط .

لكن انتقال بؤرة الاهتمام الى الانسان باعتباره كائنا نشيطا يثير مشكلة الاغتراب على مستوى أكثر صعوبة من المستوى السابق ومختلف عنه . فالفعل الذى أقوم به بغرض المعرفة شىء . والفعل الذى أقوم به سعيا وراء أغراض أخرى شىء آخر . وذلك لأن التعاون فيما بين الذوات المختلفة فى المستوى الاول أكثر سهولة ويسرا من التعاون الذى يتحقق فى المستوى الثانى ، وليس ثمة ضرورة باطنية فى أن نفس معرفة الذوات الأخرى بقياسها على النموذج الذى نتبعه فى معرفة الموضوعات الفزيائية . اذ أن من الممكن أن يكون الفعل الذى نقوم به فى التفاتنا الى غيرية الآخر تابعا لطراز فى معرفة الآخر نسميه مثلا باسم « الاسقاط الشعورى » ، ومن الممكن أن نفسره بالالتجاء الى تعبيرات يتضح منها

وجود خطر ممكن يتهدد الاغراض التى أسعى اليها أو يتهددنى أنا
شخصيا • والأسلوب الاول هو وحده الذى يمكن أن يؤدى الى تفادى
الاغتراب ، فى حين أن الثانى يزيد من امكانية وجوده فى اقصى درجات
تحقيقه • ومن ناحية ثانية فان النظر الى معرفة الآخر على غرار معرفتنا
بالموضوعات الفزيائية من شأنه أن يقطع الطريق نهائيا امام أية امكانية
لقهر الاغتراب فى أية صورة من الصور •

ومحاولة التغلب على الاغتراب عن طريق الدخول فى علاقة ايجابية
تتصل بالشعور بوجود الآخر لا تعنى فقط وضع الآخر أمامى بل تعنى
وجوده والاثرار به وتقدير غيريته • ومغامرة الحب تقع فى نطاق
غيرية الآخر • ويمكننا أن نلاحظ ذلك فى الاعجاب الذى يكسو وجهه
المحب عند تأمله لمحبيه • وربما يمكننا أن نلاحظ دياكتيك الاغتراب
فى صورة ممتازة له عند التفاتنا الى عالم المحبين أو العاشقين ، دبت
تتهاوى آلاف الجدران الحاجزة بين الشخصيات ، ويعاد بناؤها من جديد
فى دقائق معدودات أو حتى فى ثوان • لكن حتى فى ميدان الحب يمكن
للشخص أن يحاول السيطرة على الآخر والتحكم فيه • وعلى هذا النحو
يحاول التغلب على الاغتراب الذى يفترض وجوده فى الموقف • ولكن هذا
يؤدى — كما يعرف الناس جميعا — الى القضاء على الاسس التى يقرم
عليها الحب • وحتى فى الاحوال التى يبدو فيها أن هذا قد حقق نجاحا
فان نجاحه لا يكون الا فى الظاهر فحسب • وبالإضافة الى هذا قد يحاول
المرء أن يتأمل محبوبة من الداخل من خلال المخيلة ، وبهذا يتفادى الوجود
الواقعى للآخر الذى نشعر به باعتباره المصدر الرئيسى للاغتراب فى
الحب • ومن الجائز أن نفهم كثيرا من أشكال الحب الصوفى وتطوراته
من تلك الزاوية • وهذه الزاوية تمثل كذلك الاساس فى هذا المحور
الفكرى المشهور الذى عبر عنه منذ القدم فى قصة « تريستان » ، وأيضا
فى تلك الفكرة الاخرى التى تقوم على القول بأن الحب يحيا ويزدهر من
خلال الانفصال أو الهجر وحده •

وعلى هذا النحو يمكن أن يؤخذ الاغتراب على أنه يدخل فى تحديد

موقف الانسان فى العالم • كما أن محاولة تفاديه تدخل فى هذا المجال نفسه • لكن الانسان يقوم بهذا بطريقة ايجابية أو سلبية • فالانتصار والقتل يعدان استجابات للاغتراب بالقدر الذى تعد به الثورة والتمرد استجابات له • وبالإضافة الى هذا لا يوجد طريق واحد ايجابى أو سلبى للاستجابة ، ولا يتحقق أى طريق منهما تحققا كاملا فى نقاء صاف فالثقافات والافراد تزدهر ايجابيا كلما حاولت أن تواجه مصير اغترابها، لكن أيضا ذات محاولات سلبية تستمر ظلالها متعقبة لمسارها • ولا أحد يعرف تلك الحقيقة خير من قلب الفرد نفسه ، فهو قد يخدع الآخرين لكنه لا يستطيع أن يخدع نفسه • وهذا أمر لا يخفى أيضا على العين الحساسة الفاحصة عند كل من يقوم بدراسة الثقافات والحضارات •

جامعاتنا وقضية التغيير

الجامعة جزء من المجتمع تتفاعل معه وتعطيه بالقدر الذى تتأثر به وتعكس ما يجرى فيه من تغيير • ولهذا فان ما نلمسه اليوم من اهتمام المجتمع بأمر الجامعة وتطويرها ليس الا تعبيرا عن ارادة التغيير الجماعية، التى مست بعضاها السحرية كل قطاعات الحياة فى مجتمعنا النامى • وليس بدعا أن يحرص المجتمع على متابعة آثار هذا التغيير فى الجامعة بخاصة، اذ أنها تمثل بالنسبة اليه ذلك النهر الخالد الذى ما فتى يقدم له كل عام تلك الافواج الهائلة من المثقفين والباحثين والخبراء والفنيين الذين بدونهم لا يمكن التحدث عن انتاج أو تنظيم سياسى، وهما يمثلان الهدفين الرئيسيين اللذين يضعهما مجتمعنا نصب عينيه فى هذه المرحلة الحاسمة التى يجتازها : مرحلة التحول الاشتراكى •

ولكى نتحدث حديثا صريحا فى موضوع تطوير الجامعات وتغيير واقعها الحالى، وهو أمر لابد من الاعتراف بضرورته وحتميته، علينا أن نبدأ أولا بتحليل هذا الواقع، بكل ما يشتمل عليه من تناقضات وصراعات، وبكل ما يحتويه من جوانب مشرقة مضيئة •

لكن من أين نبدأ ؟

هناك عدة مواقع يمثل كل منها زاوية من زوايا المراقبة تصلح لادارة الحديث فى موضوع تطوير الجامعات ويتوقف على توضيحنا لمجال الرؤية فيها قدرتنا على تعميق الابعاد الحقيقية للمشكلة • فلنتخير بعضها •



استمرار الازدواج بين التعليم العالى والتعليم الجامعى :

ولعل اهم هذه المواقع وأجدرها بالبحث هو الازدواج القائم فى التعليم العالى فى بلادنا • فهناك كليات ومعاهد عليا تتبع وزارة التعليم

العالى مباشرة • هذا الازدواج يمثل واقع التعليم فى بلادنا فى مرحلته التى تلى مرحلة التعليم الثانوى • والسؤال الذى يمكننا أن نطرحه حول هذا الازدواج هو : هل من الخير الابقاء عليه أم أن من الضرورى تغييره ؟ وإذا كان لابد من تغييره فما هى الوسيلة التى علينا أن نتخذها لتحقيق هذا الغرض ؟

ونود أن نشير بادية ذى بدء الى أن هذا الازدواج قائم ليس فقط فى بلادنا بل فى بلاد كثيرة ، والى أنه ازدواج يمهّد له ويعبّد الطريق اليه تتّوع فى مدارس الثانوى • فهناك فى بلادنا مدارس ثانوية تتّبع التعليم العام ، الى جانب مدارس فنية وتجارية وأخرى صناعية وثالثة زراعية تتّبع التعليم الفنى • وبالإضافة الى هذه وتلك هناك معاهد دينية يؤهل للالتحاق بالجامعة الأزهرية •

وليس من شكّ فى أن مستقبل الثقافة فى مجتمعنا المصرى المعاصر قائم فى الابقاء على هذا التنّوع الذى يطبع التعليم فى بلادنا فى مراحل السابقة على مرحلة التعليم العالى ، وعلى تدعيمه وإثرائه • فمن الخير أن ندعم المعاهد الدينية لتظلّ تؤدى مهمتها العريقة فى الحفاظ على التعليم الدينى والمحافظة عليه من الانقراض ولتظلّ قادرة على إمداد الجامعة الأزهرية بالعناصر الصالحة القادرة على حمل رسالتها الرئيسية ، وأعنى بها الرسالة الدينية • إذ قد تجد هذه المعاهد خلال سنوات معدودات صعوبة كبيرة فى أن تظلّ أبوابها مفتوحة الى جانب المدارس الأخرى فى مختلف مراحل التعليم بعد أن أصبح التعليم مجانيا • ومن الخير كذلك أن نبقى على التعليم الثانوى الفنى التجارى أو الصناعى والزراعى • وأن نمهّد له الطريق فى المرحلة الاولى من مراحل التعليم • وذلك عن طريق تعميم مراكز التدريب المهنى والمدارس الريفية ومدارس الصناعات البيئية التى سيساعد الاكثار منها دون شكّ على زيادة الرفاهية الاقتصادية وتحقيق الرفاهية الاجتماعية للمواطنين ، وعلى تمكين الفلاحين من الاستفادة من خامات القرى والانتفاع بأوقات فراغهم الموسمية والدائمة واستثمار بطالة أفراد أسرهم فى صناعات منزلية تكون مصدر دخل إضافى لهم ، وتؤدى فى نهاية الامر

الى تنمية الدخل والمدخرات • ومن الخير أخيرا الاحتفاظ بمدارس
التعليم الثانوي العام التي لا تتجه في رسالتها تلك الوجة المهنية
التي أشرنا اليها الآن ، بل تهدف الى الثقافة العامة •

واذا ما انتقلنا الآن الى التعليم العالي وجدنا ذلك الازدواج
الذي أشرنا اليه بين كليات جامعية تتبع الجامعات وكليات ومعاهد
عليها تتبع وزارة التعليم العالي • والهدف الذي تسعى اليه الجامعات
أولا وقبل كل شيء هو متابعة البحث العلمى وتطوراته والارتقاء به
ودفعه الى الامام وبالإضافة الى هذا فانها تهدف أيضا الى تخريج
مواطن مثقف يقف على عتبة التخصص فى مختلف فروع العلم والمعرفة
سواء كانت عملية عملية أم انسانية • أما المعاهد والكليات العليا
التابعة لوزارة التعليم العالي فتهدف فى المحل الأول الى اكتساب
المهارة الفنية والتكنولوجية فى مختلف فروع العلم والى تزويد خريجيه
بثقافة تطبيقية •

ومن هنا ، فان الخطر فى اعتقادنا أن نخلط بين رسالة التعليم
الجامعى ورسالة التعليم العالى ، وأن نسوق الحديث عن التعليم فى
مرحلته التى تلى التعليم الثانوى سوفا واحدا • اذ أننا لو فعلنا
ذلك لأصبحت الكليات الجامعية مجرد معاهد للخبرة والمهارة التكنولوجية
ولتوقف الابتكار العلمى فى بلادنا ، ولأصبحت العقول المبدعة فى
مختلف مجالات العلم بنوع من الركود سيبعد بها عن كل تطور
خلاق ، ويحصرها فى نطاق المهارة الفنية التى لا يمكن أن نقلل من
أهميتها وصعوبتها لكنها شيء آخر غير الابداع والاكتشاف والتجديد •
فالتجديد فى مجال العلم والمعرفة فى شتى صورهما لا يتأتى الا عن
طريق تعميق النظرية أو النظريات العلمية • الامر الذى لا يمكن أن
يتابع الا فى الجامعات بالنظر الى طبيعة دراساتها الأكاديمية •

وسيترتب على توضيح الرؤية فى هذا الموقع على هذا النحو
بعض النتائج الهامة التى يمكن الاكتفاء الآن بنتيجتين منها وهما
أولا ، الابقاء على الازدواج الحالى بين التعليم العالى والتعليم
الجامعى تحقيقا لخير الاهداف التى من أجلها أنشئ كل منهما •

ثانياً ، تعذر الفصل في الجامعة بين الدراسات العليا التي تقوم على البحث والدراسات في مرحلة الليسانس أو البكالوريوس وهي التي تقوم أساساً على التدريس • وذلك باعتبار أن الأولى امتداد طبيعي للثانية ولا بد أن تلقى بظلمها على هذه الأخيرة تؤثر فيها وتتأثر بها وباعتبار أن الاستاذ الجامعي لا يمكن أن يفرط بسهولة في رسالته الرئيسية ، وهي الاشراف على البحث العلمي في الدراسات العليا الى جانب قيامه بالتدريس • المهم أن يتابع هذا كله في الكلية الجامعية من خلال أقسامها أو وحداتها العلمية المختلفة ، كما هو الحال الآن • ولهذا فان الفكرة التي راودت بعض المسؤولين عن التعليم العالي أو الجامعي منذ سنوات في انشاء كلية مستقلة للدراسات العليا لم تقابل بالارتياح من الجامعيين •

اللقاء بين النظرية والتطبيق :

لكن من الخطأ بعد هذا أن يظن أن هذا الكلام قد قصد من ورائه الرغبة في المحافظة على الوضع القائم في الجامعات • فكل الجامعيين يؤمنون بضرورة تطوير التعليم الجامعي ، وبضرورة السعي الى نوع من اللقاء — لا المزج — بين التعليمين العالي والجامعي • وهذا اللقاء الذي يسعون اليه هو نفس اللقاء المشروع الذي نادى به الميثاق بين النظرية والتطبيق • فلقد خطونا في مجال التصنيع الثقيل والتقدم التكنولوجي والاعتماد على أنفسنا في مجالات التنمية خطوات يصعب معها حصر الدراسات الجامعية في مجالاتها التي تتابع حالياً في كليات العلوم الانسانية وكليات الهندسة والزراعة والطب أمراً غير مستساغ ، ويؤدي حتماً الى عزل الجامعة عن المجتمع • ولهذا فان اللقاء المثمر المنظم بين مراكز التصنيع والمؤسسات المختلفة والمعاهد التكنولوجية من ناحية وبين الكليات الجامعية من ناحية أخرى يصبح أمراً واجباً وأساسياً لتبادل الآراء والتجارب بين الكفاءات العلمية والكفاءات التطبيقية ، مما يحقق زيادة الانتاج والاقتراب من مشاكلنا الواقعية في التنمية والخدمات في حقل التطبيق الاشتراكي •

ليس من شك في أن هبوب رياح الواقع على النظريات العلمية من شأنه أن يقدم لها ثراء لا تعرفه ، ومن شأنه أن يمدّها بإيحاءات مفيدة متنوعة باعتبار أن الواقع أكثر رحابة وغناء من النظرية بل ومن كل النظريات التي تحول تشكيله .

من هنا يتضح أن المشكلة الحقيقية التي علينا أن نواجهها ليست قائمة في الغاء الازدواج القائم بين التعليم العالي والتعليم الجامعي عن طريق المزج بينهما مزجا سيؤدى في النهاية الى الهبوط بمستوى التعليم الجامعي والابتعاد به عن غرضه الرئيسى ، بل هي قائمة في تفاعل الجامعة مع مشاكل التصنيع والتطبيق الاشتراكى في بلادنا . ولا شك أن مما يساعد على اثراء هذا التفاعل تدعيم المعاهد العليا في رسالتها التكنولوجية واكتساب المهارات الفنية ولتطبيقية وتدعيم الكليات الجامعية في رسالتها الاكاديمية ، ثم السعى الى لقاء مثمر بينهما . ولا شك أن هذا اللقاء يمثل أحد المعالم الرئيسية لمستقبل الثقافة في مصر المعاصرة المتغيرة المتطورة .

فلسفة المعاهد العليا في بلادنا :

لكن لعل القارىء يكون قد لاحظ أننا قد استخدمنا لفظة « كليات » عندما نتحدث عن الجامعة ولفظة « معاهد » حين يكون الحديث منصبا على المعاهد العليا التابعة لوزارة التعليم العالي . وسيجرنا هذا بطبيعة الحال الى الاشارة الى فلسفة المعاهد العليا في بلادنا . فاذا كانت الجامعات تضم كليات ، فهل معنى هذا أنه لا مكان للمعاهد في رحاب الجامعة ؟

الحق أن هذا هو الاصل في اقامة الفصل بين المعاهد والكليات . فاذا كان المقصود بالمعاهد تلك التي تستقبل الحاصلين على الثانوية العامة، فينبغى أن تكون الدراسة فيها ذات طابع عملى تطبيقى تكنولوجى ، ومن ثم كان من الضرورى أن تخرج هذه المعاهد من نطاق الجامعات وتقتصر هذه الاخيرة على الكليات ذات الطابع الاكاديمى . وهذا هو الاتجاه السليم الذى سارت فيه البلاد حتى اليوم . فما الذى يدعونا اذن الى أن

نعدل عنه ، ونأخذ بالتغيير لجرد التغيير ، فنتجه جامعاتنا أو بعضها الى استقبال الحاصلين على الشهادة الثانوية في « معاهد » على نحو ما يجرى الآن في جامعة القاهرة ؟ اذ تتجه النية في هذه الجامعة الى انشاء معاهد للاعلام والآثار تستقبل الحاصلين على الثانوية العامة . فهذا اتجاه يتنافى مع فلسفة انشاء المعاهد في بلادنا . ولن يؤدي الا الى الاضطراب وزيادة المظلمة في الصورة ، أو في أحسن الاحوال ، لن يؤدي الى تحقيق شيء اذا عرفنا أن الدراسات الصحفية والأثرية تتابع في أقسام داخل كلية الآداب بنفس الجامعة .

لكن اذا كانت الجامعة لا تشتمل وينبغي أن لا تشتمل على معاهد تستقبل الحاصلين على الثانوية العامة فانها يمكن أن تشتمل على معاهد للدراسات العليا تستقبل الحاصلين على الدرجة الجامعية الاولى ، ممن يكونون قد حصلوا على الليسانس أو البكالوريوس ويرغبون في متابعة نوع معين من الدراسة . ويحقق اجتماعهم في هذه الدراسة بروافدهم الثقافية المختلفة اثرأ لاشك فيه واضافات جديدة في حقل هذه الدراسة . وليس من شك في أن دراسة الشئون الافريقية والاعلامية والأثرية والاحصائية من هذا النوع الذي ينبغي أن يتابعه خريجو كليات مختلفة، نظرية وعملية ، ليؤدي اجتماعهم تحت صعيد واحد الى اثرأ وتنشيط لها وفتح مجالات جديدة فيها . ولا بأس أن تنظم معاهد الدراسات العليا التي من هذا الطراز والتي تستقبل الحاصلين على الدرجة الجامعية الاولى دورات تدريبية أو دراسات خاصة للعاملين في حقل الاعلام والآثار والشئون الافريقية يمنح الدارسون فيها دبلوما يساعدهم على التعرف على الجوانب الثقافية في الحقل الذي يعملون به .

ومستقبل الثقافة في مصر المعاصرة رهن بالاكثار من هذا الطراز من معاهد الدراسات العليا الذي سيؤدي انشاؤها الى تقدم البحث العلمي في بلادنا تقدما ملموسا ، اذ أن هذه المعاهد ستصب فيها ثقافات متعددة الى نوع معين من الدراسة (كدراسة الآثار والاعلام والصحافة والشئون تمثل زوايا متعددة ينظر من خلالها الخريجون المختلفون في كليات متباينة

الافريقية وكدراسة الكيمياء الحيوية أو البترول أو علوم التخطيط على اختلافها .. الخ) • ويتابعون دراساتهم في هذا الحقل أو ذاك بخلفياتهم الثقافية المتنوعة فيؤدى هذا دون شك الى الخصوبة والاثراء والاضافات وقد تمثل هذه المعاهد في المستقبل مراكز وحدات للبحوث تحقق تعاوناً بين الزوايا المختلفة التى تتابع منها تدريس العلوم الاساسية والهندسية والزراعية فيزداد البحث العلمى فى بلادنا تقدماً واضطراباً •

تطور الدراسات الانسانية :

ولابد لنا بعد هذا من القاء نظرة على مستقبل الدراسات الانسانية فى بلادنا ، اذ أن هذه الدراسات تحتاج الى تغيير جذرى •

ونحن نعلم أن المهمة الكبرى التى تضطلع بها هذه الدراسات هى صقل الوعى الانسانى ، وتوضيح الرؤية الحضارية ، والتفتيش عن العلاقات الاجتماعية الجديدة ، وعميق المفاهيم والقيم ، والاهتداء الى الاطار الفلسفى الذى نتحرك فيه ، وربط ثقافتنا الحاضرة بتراثنا • وبعبارة أخرى ، نستطيع أن نقول ان المهمة الرئيسية لهذه الدراسات مهمة سياسية أو قومية فى المحل الاول ، وعلى المدى البعيد • وعن طريق كليات هذه الدراسات الانسانية ، ومن خلال خريجيهما العديدين يستطيع التنظيم السياسى فى بلادنا أن يكتسب فعالية فى النظرية والتطبيق معا • وبهذا يتحقق الهدف الثانى الذى وضعناه أمام الجامعات الى جانب الهدف الاول الرئيسى وهو زيادة الانتاج •

والحق أن مناهج هذه الدراسات والزوايا التى تتابع منها فى جامعاتنا مازالت — بالرغم من الجهود المشكورة التى تبذل فيها — مفترقة الى فلسفة شاملة ، ونظرة عميقة موحدة ، ومكاشفة لا تعرف التردد •

هنا وعلينا أن نسوق بعض الملاحظات :

١ — ان كل تغيير فى مناهج وبرامج هذه الدراسات لا يمكن أن يتم الا من داخل الجامعة لا من خارجها • وبعبارة أخرى فان أساتذة هذه الكليات الانسانية هم وحدهم الذين سيغيرون برامجهم ومناهجهم ،

وهم وحدهم الذين سيدفعون بدراساتهم الى الامام ، وهم وحدهم الذين سيتعاونون على تركيز الصورة وتكبيرها : صورة المواد التي تقدم الى طلابهم • بدلا من أن تظل على ما هي عليه الآن تتبع في كثير من جوانبها الكتب المؤلفة أكثر مما تجرى وراء قدر معين من الثقافة مركز وعميق ، يغطي الخطوط العريضة البارزة في كل فرع من فروع العلوم والدراسات الانسانية •

٢ - والدراسات الانسانية في بلادنا تعاني من عيب رئيسي هو افتقارها الى الوحدة العضوية فيما بين فروعها المختلفة • ولهذا فانها لا تقدم لدارسيها أي نوع من الوحدة الفكرية ولا تتيح لهم القاء نظرة شمولية على الحضارات التي يدرسونها • وبالتالي فانها تقف عاجزة عن الوصول بهم الى مستوى يسمح بتعميق حضارتنا العربية وربط الخطوط العريضة للوحدة الفكرية التي ننشدها جميعا لمجتمعنا المصري وللمجتمع العربي كله • وسيظل الدارسون بهذه التخصصات المختلفة من تلك الدراسات الانسانية يشعرون أنهم لا يدرسون الا أشتاتا متفرقة من المعرفة ، وسيظل أصحاب كل تخصص منها بمعزل عن أصحاب التخصص الآخر ، وسيظل المجتمع غير عابئ بوزن هذه الدراسات وقيمتها ما لم يسارع بايجاد طريقه ما نقيم الصلات والعلاقات بين التخصصات المختلفة في هذه الدراسات وتحقق المصاهرة أو التعاون بين أقسام كليات الآداب ، وهي أقسام تبدو بوضعها الحالي على أنها جزر مستقلة بعضها عن البعض الآخر ، يحيط بكل جزيرة منها الماء من جميع الجهات •

فليس من شك في أن الوقوف على التيارات الفلسفية السائدة في مجتمع من المجتمعات في حقبة معينة من الزمان له صلة بالمدارس الادبية التي ظهرت في ذلك المجتمع إبان ذلك العصر ، وله صلة بالتيارات الاجتماعية وبالأحداث السياسية والتاريخية وبالاكتشافات الجغرافية ، وبالمرحلة التي وصل اليها العلم في تطوره في ذلك العصر أيضا •

وقد يؤدي التفكير في تحقيق هذا الهدف الى عدم التمسك تمسكا جرفيا بنظام الأقسام الموجود حاليا في كليات الآداب واتاحة بعض

المرونة أو الحركة التى من شأنها أن تسمح للطلاب فى قسم من الأقسام فى مرحلة الليسانس ان يختار بعض المواد التى تقابح فى قسم او اقسام أخرى ، على أن تحسب له هذه المواد على انها مواد مكونه لدرجته الليسانس • وقد يؤدى التفكير فى تحقيق هذا الهدف الى اتباع النظام المعمول به فى الجامعات الامريكية والانجليزية وهو نظام المواد الرئيسية والمواد الفرعية أو الاضافيه التى من الممكن ان تضم فى مجموعات متناسقة • وفى مرحلة الدراسات العليا سيؤدى التفكير فى تحقيق هذا الهدف الى ان يسمح للطلاب الذى تخرج فى قسم معين بان يتقدم ببحوثه فى الماجستير والدكتوراه الى قسم اخر • وانى انطلع الى اليوم ، لدى تناقش فيه رسالة من رسائل الماجستير أو الدكتوراه فى قسم قسم اللغة العربية وآدابها مثلاً فإذا بلجنة المناقشة لا تقتصر على أساتذة هذا القسم بل تضم فيمن تضم أستاذاً فى الأدب الانجليزى أو الفرنسى أو اليونانى أو أستاذاً فى الفلسفة مثلاً • وأتطلع الى اليوم الذى تناقش فيه رسالة من قسم التاريخ فتضم لجنة المناقشة أستاذاً فى آداب اللغات أو فى الفلسفة أو فى الجغرافيا • • وهكذا • بل انى أتطلع الى اليوم الذى تناقش فيه رسالة فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية فتضم لجنة المناقشة أستاذاً فى التاريخ أو الفلسفة أو الأدب والعكس صحيح أيضاً •

٣ — والدراسات الادبية والانسانية فى كليات الآداب عندنا ستظل متخلفة كذلك فيما اعتقد اذا لم تجد طريقه أو اخرى تسمح بادخال نوعين من الدراسات الانسانية الأخرى ضمن برامجها ، بعد ان ظلا حتى الآن بعيدين عن كليات الآداب وأعنى بهما : دراسة الفنون وفلسفتها وتاريخها — ودراسة علوم الاقتصاد والسياسة • فدراسة الفنون (وأقصد بها الفنون التشكيلية والتصويرية ، أما الفنون المسرحية فتعالج الآن بطريقة ما فى بعض أقسام اللغات) يحتاج اليها طالب آداب اللغات كلها وطالب الفلسفة والاجتماع والتاريخ والآثار والجغرافيا • والامر شبيه بهذا فى الدراسات الاقتصادية والسياسية • اذ أن دراسة المذاهب السياسية والاقتصادية لها صلة قوية بالوقوف على التيارات الادبية والاجتماعية والفلسفية •

لكن الصعوبة الكبرى في ادخال هذين النوعين من الدراسات الانسانية في صلب برامج كليات الآداب أنى لست متأكد تماما من أن الزاوية التي تعالج منها هذه الدراسات في الكليات الخاصة بها على يد أساتذة الفنون وأساتذة القانون والاقتصاد والمالية ستخدم طالب الدراسات الانسانية بطريقة مباشرة .

٤ - والدراسات الانسانية ليست مسئولة فقط عن ترقية الذوق والوجدان وصقل الوعي الانساني ، بل هي - وليست الدراسات في فروع العلوم الفيزيائية أو الرياضية أو الدراسات الهندسية أو الزراعية أو الطبية - المسئولة كذلك عن خلق النظرة العلمية بين أفراد المجتمع ، بالرغم مما يبدو في هذا القول من غرابة . وذلك لان النظرة العلمية التي نحرص على أن يأخذ جميع أفراد المجتمع أنفسهم بها في دولتنا العصرية ليست الا أسلوبا في الحياة وفي التفكير ، وارساء في النفوس للنظرة الموضوعية المنهجية الى الامور ، ايجادا لعلاقات اجتماعية جديدة تقوم على أساس النظرة الى العمل الذي يصدر عن الإنسان على أنه القيمة الكبرى ورأس المال الوحيد . وكل هذا تقدمه العلوم الانسانية على أنه دراسة ، في الوقت الذي يمارسه فيه العلماء دون أن يدرسوه .

ولما كانت العلوم الانسانية الاجتماعية علوما سلوكية في المحل الاول تتوجه بتحليلاتها الى البشر والناس فانها تصبح العلوم المسئولة عن نشر النظرة العلمية واداعتها في المجتمع .

لكن هذه العلوم الانسانية السلوكية قد أخذت هي نفسها بالمناهج التجريبية العملية الاحصائية . فالى أى حد وصلت هذه العلوم عندنا في اخذها بتلك المناهج وابتعادها عن التعميمات النظرية ؟

البحوث وطرق التدريس :

لكننا لن نستطيع أن نتحدث عن تطوير جاد في محيط الجامعات الا اذا تيسر لاعضاء هيئات التدريس بالجامعات أن يقفوا على آخر تطورات العلم المعاصر عن طريق السفر الى الخارج في مهمات قصيرة الامد

(ستة شهور مثلا) • وأنا أقصد بأعضاء هيئة التدريس الاساتذة بصفة خاصة أو الاساتذة المساعدين القدامى فهؤلاء قد اكتسبوا من المران والخبرة اللذين ساعدهم على توضيح الأفكار وتنقية الصورة من الاعشاب • لكنهم من ناحية أخرى يشعرون مع الاسف أنهم أصبحوا أو كادوا أن يصبحوا متخلفين عن الركب بعيدين عما استحدثت في تخصصاتهم ولا شك أن زيارة قصيرة يقومون بها للجامعات في الخارج ولراكز البحوث ستجعلهم قادرين على التزود بالاتجاهات المعاصرة في العلم وعلى استيعابها في يسر • لهذا فإنه بدلا من أن نظل ندور في دائرة مفرغة ونتصور أن تطوير التعليم الجامعي قد انحصر في نقل مادة من فرقة الى أخرى أو زيادة أو تقليل عدد الساعات علينا أن نبادر باتاحة الفرصة الى الاساتذة والاساتذة المساعدين الناضجين لكي يسافروا الى الخارج ، فهم أقدر من غيرهم على أن ينقلوا اليها التطورات الحديثة في كل فروع العلم •

ان كثير من الجامعيين ينظرون الى هذه المسألة على أنها مسألة رئيسية في تطوير الجامعات وفي احداث التغير المنشود • وبخاصة اذا عرفنا أن السفر الى الخارج يكاد أن يكون الآن وقفا فقط على القادرين من أعضاء هيئات التدريس (والاطباء منهم بصفة خاصة) الذين تتيح لهم امكانياتهم تحمل نفقات السفر • وهو أمر يعجز عنه معظم أعضاء هيئات التدريس • واذا استمر الحال على هذا النحو فسينتهي الامر الى تكوين طبقة من الأساتذة الاغنياء الذين تتيح لهم مواردهم المالية وحدها الاستزادة من آخر تطورات العلم بينما تقف الغالبية العظمى من الاساتذة عاجزة عن تلك الاستزادة • وفي هذا نقص لمبدأ تكافؤ الفرص •

وثمة نقطة أخرى أود أن أختتم بها تلك الملاحظات التي عنت لي حول قضية التغير في الجامعات ، وأعني بها طريقة التدريس في الجامعة فالحق أن كثيرا من الاساتذة الجامعيين في الخارج قد عدلوا الآن عن المحاضرة التقليدية واستبدلوا بها حلقات المناقشة ونظام البحوث الشفهية • فلاشك أن هذه الاساليب في نقل المعلومات الى الطالب أقدر على جذب انتباهه

من أسلوب المحاضرة التقليدية • فضلا عن هذا فهو أسلوب يساعد في تقريب الهوة بين الاستاذ والطالب ويمهد الطريق الى ازالة الحواجز بينهما ، وهو أمر بالغ الاهمية اذا أردنا أن تكون جامعاتنا مكانا مناسباً لخلق العلاقات الاجتماعية الجديدة في المجتمع • ومما يساعد على خلق هذا الجو الصحي أيضا أن تعنى الجامعات بالنشاط الاجتماعي والرياضي وتنظم ادارات رعاية الشباب بالكليات على نحو أكثر فعالية وجدوى مما هو عليه الآن ، وتتاح الفرصة أمام الطلاب للتعبير عن رأيهم في كافة المجالات وللمشاركة بطريقة أو أخرى في كثير من الشؤون الجامعية •

الثورة الهيجلية(*)

كان هيجل في فجر حياته — كما هو معلوم — من أنصار الثورة الفرنسية التي روج لها وعلق عليها الآمال لأنه رأى في مبادئها مناسبة فريدة للحد من الاقطاع الضارِب حوله في وطنه بروسيا • لكن ها هو ذا نابليون يتحول الى طاغية ، وتتكشف امام الجميع اطماعه الفردية ونوازع الهجومية • فيصاب هيجل بخيبة امل في الثورة ، ويفطن الى انها لم تحقق شيئاً ولم تغير من واقع المجتمع في شيء • ان تغيير الواقع أمر شاق عسير • والمفكر الثائر الذي يصل الى الحقيقة اما أن يرضى بان يعوى مع الذئاب — كما صرح بهذا هيجل بنفسه في فترة من فترات حياته وذلك في رسالة الى أحد الاصدقاء في فبراير عام ١٧٩٧ ، واما — وهذا أفضل — أن يواصل التفكير من الداخل • فبدلاً من أن يتجه بثورته الى تغيير الواقع المادي والاجتماعي ، عليه أن يقنع — وقد لا يكون هذا من قبيل أضعف الايمان بل أقواه — بثورة باطنية روحية متأججة ، ثورة يطلق فيها لنفسه العنان وهو على ثقة من أنه لن تهب عليه من الظروف الخارجية ومن شكائم الواقع وصخوره رياح معوقة تأتي له بمالا يشتهي فكره • وهيجل — فيلسوفنا الذي نحتفل اليور بمرور مائتي عام على مولده — كان ثائراً من هذا الطراز •

لكن الثائر الذي يترك الواقع جانبا بعد العجز عن تغييره ويتحصن وراء أسوار حياته الباطنية فقط قد يتهم بأنه قد حافظ على الوضع القائم ، وبأنه لم يلجأ الى هذه الثورة الباطنية في داخل تجربته المعاشة الا بعد فشله في احداث ثورة واقعية وبعد تسليمه بالواقع باعتباره

* مثال نشر بمجلة الفكر المعاصر — العدد ٦٧ سبتمبر ١٩٧٠ •

« مفارقا » و « متعاليا » على ذاته ، من حيث أنه أثر السلامة في الابتعاد عنه واللوذ بفكره . غير أن هيجل يدفع بشدة هذه التهمة عن نفسه ويصف المفكر الذي يتصور الواقع على هذا النحو المفارق المتعالى بأنه مثالى ذاتى . كانط مثلا فيلسوف مثالى من هذا الطراز . لأنه سلم بالواقع في وجوده المفارق وابتعد عنه . وما يسميه كانط بالشئ في ذاته أو بالحقيقة في ذاتها ليس شيئا آخر الا هذا الواقع الذى سلم بوجوده دون أية محاولة من جانبه في النفاذ اليه ، وتركه مع الاعتراف والتسليم به ، كالقصر المهجور ينمى رواده . وفلسفة كانط كلها تدور فيما أطلق عليه « عالم الظواهر » ، وهو عالم لا يضم — كما قد يتصور البعض — مظاهر الواقع وتجلياته أمام الذات ، بل هو عالم لحمته وسداته من صنع الذات ، تقوم هذه الذات بأعدادها أعدادا أوليا جاهزا وسابقا على أى اجتكاك بعالم التجربة ، اللهم الا بعالم التجربة الممكنة من الناحية النظرية فحسب . ومن أجل هذا كانت فلسفة كانط فلسفة في المعرفة ، ولم تكن بحال من الاحوال فلسفة للوجود . وصدق على صاحبها قول هيجل عنه أنه شبيه بمن أراد أن يتعلم السباحة قبل أن ينزل الى الماء .

ثار هيجل ضد تلك المثالية الذاتية لأنه لم يشأ أن تكون فلسفته اجترارا ذاتيا تفترض التسليم بالواقع على ما هو عليه وتفترض قيامه هناك . وأراد هو أن يغير من الوضع القائم للواقع عن طريق النفاذ الى أعماقه ، الى روحه ، الى « اللوغوس » الذى يحركه . ذلك لان تغيير الواقع أما أن يتم عن طريق الفعل أو الفعل الثورى الذى يسميه الماركسيون بـ « البراكسس » وقد فطن هيجل الى وعورة هذا الطريق وأما أن يتم عن طريق التفتيش عن روحه الباطنة فيه ، وقد أضطلع هيجل بتغيير الواقع — أو بفلسفته (والمعنى واحد) — من خلال عملية التفتيش هذه . والحق أن البحث عن روح الواقع كان يعنى بالدرجة الاولى في نظر هيجل الثورة عليه وعدم التسليم به باعتباره متعاليا مفارقا ومحاولة تغييره بطريقة ما . المهم أن فلسفة هيجل كلها يجب أن يفهم على أنها ثورة ضد كانط الذى سلم بالواقع وافترض افتراضا أن وجوده مفارق

يمثل « منطقة حرام » أمام العقل — وهى منطقة الترنسندانس — ،
وثورة كذلك ضد الرجل العادى فى موقفه الطبيعى من الحياة ذلك الموقف
الذى يتركه دائما عبدا للواقع ، والعوبة فى يده ، ونهبها لاحداسه ، وغير
قادر بالتالى على تغييره وفلسفته والنظر اليه فى ضوء جديد .

هذا المنهج الذى ارتضاه هيغل ليغير به الواقع على طريقته الخاصة
باعتباره فيلسوفا يتفق تماما مع رسالة الفلسفة باعتبار أنها ليست شيئا
آخر الا نظرة جديدة الى الواقع ينصرف فيها الفيلسوف عن الواقع
السطحى ليصل بعقله الى الواقع العميق .

وقد أراد هيغل باتباعه هذا المنهج أن يحقق هدفين اثنين :

الاول : أن يكشف لنا حياة الواقع من الداخل وأن يضع يده على
روحه المحركة له . وقد يبدو البحث عن الجانب الروحى فى الحياة أو
الواقع فى نظر بعض الناس على أنه ابتعاد عن الواقع ، لكنه كان يعنى
من وجهة نظر هيغل الايغال فى الواقع وتعميقه ومحاولة النهاد الى
أبعاده الحقيقية وسره المكنون . فالواقع يتحرك من حولنا وتضطرب
حركته بأحداث كثيرة متنوعة . لكن حركته لها دلالة أكثر عمقا من دلالتها
التي تبدو لنا على السطح ، ومهمتنا كفلاسفة أن نصل بفكرنا الى هذه
الدلالة المستورة . واذا فعلنا ذلك سنكون بالضرورة فلاسفة واقعيين ،
لأننا آثرنا أن نعيش الواقع من الداخل . أما ذلك الذى لا يجذبه من
الواقع الا ما يجرى على سطحه الخارجى فان الناس العاديين يقولون
عنه انه انسان واقعى ، لكنه غير ذلك فى الحقيقة . الواقعى فى نظر هيغل
هو الذى يستطيع أن يتجاوز الواقع السطحى وينفذ الى الواقع العميق
الذى يمثل روح الواقع السطحى . أما هذا الواقع الاخير فهو لايمثل
الواقع . انه الوجود المباشر الذى يصدم الوعى فى أول لقاء معه وينادينا
فى كل لحظة من لحظات وجودنا بأن نتجاوزه ونرفضه . وبهذا كان الرفض
أو النفى أول خطوة من خطوات الديالكتيك الهيجلى .

لكننا نستطيع أن نلاحظ ضد هيغل أن الواقع العميق ليس كله روحا

وفكرا ، انه أشكال متعددة من المادة وتطوراتها ، انه ظروف اقتصادية واجتماعية وحضارية متشابكة تمثل في معظم الاحيان الارضية التي يظهر عليها الفكر • وماركس من هذه الناحية كان محقا في قوله عن هيجل انه جعل التاريخ يمشى على رأسه • لكننا في اهتمامنا بالمادة وبالظروف الاقتصادية والاجتماعية والحضارية لانريد أن نقتصر عليها وحدها ، لأننا لو فعلنا ذلك لجعلنا التاريخ يفكر برجليه أو بقدميه • وهذا ما لا يليق • بل اننا نستطيع أن نقول أيضا مع هيجل أن هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية نفسها لا بد أن يكون لها روح تحركها • وعلماء الاقتصاد والاجتماع بل وجميع الراسخين في العلم الذين لا يصلون في تحليلاتهم للظروف الى الكشف عن هذه الروح انما يقفون عند السطح ولا يصلون الى الواقع العميق •

الثاني : أما الهدف الثاني الذي سعى اليه هيجل من وراء اتباعه هذا المنهج فهو تحقيق الحرية للفرد • فهذا المنهج من وجهة نظر هيجل هو السبيل الوحيد الذي يحقق حرية الانسان لماذا ؟ لأن الواقع من حولنا يمثل قيودا بل قيودا ، أنه سلسلة لا نهاية لها من الاغلال التي تشعر الفرد في كل لحظة من لحظات حياته بالاغتراب أو الغربة وبالوحشة أيضا • كل شيء من حولنا يوحي بهذا الاغتراب وبذلك الوحشة • الدولة بمنشآتها وأجهزتها والمجتمع بقانونه والاشخاص الآخرون برغبتهم الجامحة في سيطرتهم على الفرد واتخاذهم مطية يحققون بها أغراضهم والطبيعة المادية بكل ما فيها من غموض وتمرد • وعلى قمة هذه المصادر المتنوعة للاغتراب هناك أيضا « الله » باعتباره ذلك المجهول الأكبر أو ذلك السيد الذي يطلب من عباده أو من عبيده الطاعة العمياء •

لكن ما السبيل الى ازاحة هذه الغلايل الكثيفة من الغربة التي تسد من دوننا الطريق وتجعلنا نعيش غرباء في أوطاننا ، بل وتجعلنا نرتعد فرقا منها ؟ ان مصادر الاغتراب التي ذكرناها لم تظهر أمامنا على أنها كذلك الا لاننا سلمنا بوجود كل منها باعتباره متعاليا مفارقا لا قبل لنا به • وبهذا فاذا أردنا أن نحيل الوحشية التي نشعر بها بازائها الى

ايناس ، و اردنا أن نحول الاغتراب الذي يملأ نفوسنا منها الى ألفة فعلينا أن نجعل من وجودها المتعالى المفارق وجود محايثا مباطنا • وبدلا من أن نسلم بهذه الوجودات المتعالية تسليما أعمى باعتبار أنه لامجال أمامنا لتغيير دلالتها بصفاتها بعيدة عنا ، علينا أن نعيش كل وجود منها في داخلنا لنشعر بالاقتراب منه والانس والالفة فيما بيننا وبينه •

وفلسفة هيجل كلها من هذه الناحية معاشية للواقع : للطبيعة وللتاريخ في حركتهما ، بهدف تعميق الواقع وعدم الوقوف عند سطحه وبهدف تحويل مظاهر تعاليه ومصادر اغترابنا منه الى ظواهر جوانبية أو ظاهريات (المفرد ظاهرية) نعيشها في داخلنا فنشعر بالانفة ازاءها • وستكون هذه الظاهريات بالضرورة ظاهريات للروح •

لكننا لانستطيع أن نترك هذا الاتجاه الهيجلي في تحويل الواقع الى ظاهريات وفي القضاء تماما على الاغتراب الذي يحمله بين طياته دون أن نسير الى جانبه المثالي • فالواقع لا يكون واقعا الا من حيث أنه مصدر لبعض الاغتراب والوحشة والضغط • ولا بأس على الانسان في هذه الحياة من أن يشعر بهذا الضغط والالزام • يشعر به من جانب الدولة والمجتمع والاغيار جميعا ، ومن جانب الله أيضا • الانسان لا يستطيع مهما بلغت قوته وصلابته أن يلوى عنق كل تلك القوى الضاربة من حوله ، ويلوكها بينه وبين نفسه ، ويطويها في داخله لحسابه ، ويتصرف بازائها كما لو كانت بعض مبادراته الذاتية على نحو ما يريد لذا هيجل • هيات للانسان — لأى انسان — أن يبلغ هذا المستوى المثالي المعرق في الخيال • والواقع نفسه لن يمكن الانسان من ذلك • ومن اجل هذا سمى الواقع واقعا • فقد سمى الواقع واقعا لأنه اكبر منى ، ولأن وجوده متعال على ومفارق لذاتى ، ولأنه يحمل الى نفسه اغترابا يقل أو يكثر بحسب الاشخاص والظروف •

وبهذا فان هيجل الذى وصف كاتب بأنه مثالى من حيث أنه لم يقترب من منطقة الشيء في ذاته أو الحقيقة في ذاتها ، وأراد هو — على العكس من ذلك — أن يعايش الواقع العميق في ذاته ، نستطيع أن نقول عنه أنه

هو الآخر مثالى لأنه أراد القضاء على كل الاغتراب الذى يحمله لنا الواقع • أجل ! لابد للانسان فى حياته من تطويع الواقع ، وتحويل بعض جوانبه الى ظاهريات • لكن سيظل الواقع عملاقا امامى • والايمان بالواقع على هذا النحو لا يعنى مطلقا التسليم به بل يعنى الايمان بوجود حافز دائم أمام الانسان لكى يفعل ويعمل ويفكر • والفيلسوف الواقعى — من وجهة نظرى — هو الذى يعتقد بأن الواقع فى حركته وصيرورته أكبر منه وبأن عمليات تطويعه له لا تتقف أبدا •

والفلسفة الواقعية عندى لا تتجزأ • بمعنى أن هذه العقيدة فى الواقع تنسحب كذلك على تصور العلاقة بين الانسان والله • فهذه المحاولات التى نشاهدها عند بعض المثقفين من شباب المسلمين فى التقريب بين الدين والحياة على أساس أرجاع دعائم الحياة الدينية الى مجموعة من الظاهريات : الظاهرة القرآنية وظاهريات الشعور الدينى ظاهريات أصول الفقه والتشريع • الخ • لن تؤدى الا الى نظرة مثالية الى وقائع الدين، وهى وقائع ينبغى المحافظة عليها — فى جانب منها على الاقل — كوقائع تند عن الشعور أو الوعى الدينى وتعلو عليه وتملؤه أحيانا — ولا بأس فى هذا — بالاغتراب بل والرغبة • أما حجة المدافعين عن هذا الرأى بأنهم أرادوا بمحاولاتهم تلك — وهى محاولات أساسها الانطولوجى يوجد فى المسيحية وليس فى الاسلام — أن لا يجعلوا الدين فى واد والحياة الواقعية للناس فى واد آخر ، فردنا على تلك الحجة أن الدين اذا كان يمثل حقلا الحياة الواقعية للناس ، فينبغى أن يكون فيه ما فيها من العناصر العسية والعناصر الطيبة على حد سواء ، ويجب أن يكون مثلها مشتملا على مصادر الاغتراب والالفة معا • والله تعالى نفسه لا يمكن الا أن يكون بعيدا قريبا • ففى الوقت الذى يصف نفسه بأنه أقرب اليانا من حبل الوريد يقول أيضا عن نفسه جل شأنه بأنه الكبير المتعال • ينبغى إذن أن تظل وقائع الدين ويظل الله نفسه على مسافة من العبد ، والا فقد الدين كله معناه وابتعد عن الحياة تماما •

لكن على الرغم من هذا الاتجاه المثالى عند هيجل فيلسوف

الظاهريات ، والذي نستطيع أن نجد أصداء له عند سرل وجميع تلامذته من الوجوديين الا اننا نريد هنا أن نبين بصفة خاصة أن مثالية هيغل كانت ثورة ضد المثالية الكانطية ولهذا فعلى الرغم من أن هيغل قد احتفظ من الفلسفة الكانطية بطابعها العقلى باعتبار أن الفلسفة لا يمكن من وجهة نظره الا أن تكون عقلانية ، الا أننا نستطيع أن نعدد هنا بعض مظاهر الثورة التى شنّها هيغل ضد المثالية الكانطية والتى يمكننا أن ننظر اليها على أن بها نفحات واقعية :

١ — فكانت قد نظر الى التفكير العقلى على أنه أولى ، أى سابق على التجربة • أما هيغل فرأى أن التفكير العقلى مصاحب للتجربة ومعاشر لها • والفلسفة كلها عنده تعقيل للواقع • وحين يتحدث كانط عن التجربة أو عن مادة التصورات فإنه يقصد بها التجربة الممكنة والمادة أو الموضوع الممكن — من الناحية النظرية فحسب — أما هيغل فيعنى بالتجربة الواقعية المستمدة من الطبيعة والتاريخ • وكانط يفهم التصور العقلى على أنه فكرة ذهنية مجردة • أما هيغل فالتصور عنده تعقيل للشيء ، ومصاحبة دائمة لحياته الواقعية ولتطوره التاريخى حتى يتم لنا اكتشاف « اللوغوس » الذى يحركه • ولهذا كان علم المنطق عنده هو التصور الحى للعالم • وكانط يتحدث عن الكلى باعتباره تصورا مجردا • أما عند هيغل فالجزئى وحده هو المجرد لأنه معزول عن علاقاته بالاشياء الأخرى • أما الكلى فلا يمكن أن يكون مجردا ، بل انه هو الواقعى • لأن الشيء يحيا حياته الواقعية من خلال مجموعة العلاقات التى يكونها مع غيره من الأشياء الشبيهة له أو المخايرة له وهذه العلاقات هى التى يتألف منها بناء التصور الكلى • ولهذا كانت الدائرة التى يدور فيها المنطق التقليدى هى دائرة الذهن • أما الدائرة الخاصة بالمنطق الهيجلى فهى دائرة العقل ، باعتبار أن الذهن يتعلق بالمحدود فى حين أن العقل يتعلق بالعلاقات اللامحدودة ، وباعتبار أن الذهن لا يعنيه سوى المعرفة من على بعد ، فى حين أن العقل يتعدى المعرفة الى معايشرة الوجود ومصاحبته •

ولهذا يمر الديالكتيك الهيجلى بلحظات ثلاث :

اللحظة الاولى هى اللحظة التى ينفصل فيها عن الواقع القائم ، ويحصل على استقلاله فى مواجهة كل المعطيات ، وهذه هى لحظة التجريد . وفى **اللحظة الثانية** لابد للفكر بعد أن يكون قد تجرد من كل مضمون أن يكتسب نوعا من التحديد ، ولابد أن يعين لنفسه موضوعا جزئيا يتعلق به . وستكون هذه اللحظة رفضا للحظة الاولى ، ونفيا للتجريد العام أو للتجريد اللامتناهى (كما يسميه هيجل) الذى رأيناه فيها . ولكن هذه اللحظة الثانية تجريد من نوع جديد لأنها تقوم على التعلق بموضوع محدد معزول . ولهذا فان الديالكتيك لا تكتمل دائرته الا **باللحظة الثالثة** التى ستكون تأليفا بين اللحظتين السابقتين أو بالاحرى ستكون نفيا للنفي أو رفضا . أى انها ستكون رفضا للتعلق بموضوع محدد وعودة الى الكلى الواقعى أو عودة الى حياة الشئ الجزئى فى داخل علاقاته . وهذا الكلى الواقعى سيكون بطبيعة الحال مختلفا عن الكلى المجرد اللامتعين الذى طالعنا فى أولى لحظات الديالكتيك . وبهذا تكتمل لحظات الديالكتيك الهيجلى : **لحظة اللامتناهى المجرد — لحظة التناهى — لحظة اللامتناهى الواقعى** .

وفى هذه اللحظة الأخيرة سنتحدد طبيعة الشئ المتناهى عن طريق علاقته باللامتناهى . وسيتحدد وجوده عندما نعرف ما الذى ترفضه طبيعته وما الذى ينقصه وما الذى ينفيه من الكل اللامتناهى المحيط به . وستكون حياة الشئ المتناهى قائمة فى هذا القلق الذى يشعر به فى داخله ، ويتبين من خلاله أنه قنطرة ومعبرة لتعينات جديدة ، وصراع لا هوادة فيه بين القوى الحائز عليها والقوى الأخرى التى يتطلع اليها . وحياته قائمة فى أنه هو وانه ليس هو . حياته الحقيقية قائمة فى أن يموت فى الصورة التى هو عليها الآن ، وفى أن يكتسب حياة جديدة . الحياة اذن هى الموت . والموت هو الحياة . ومن الواضح أن هيجل هنا قد استغل الفكرة المسيحية التى تقول بأن الله قد مات ، واتخذ منها قانونا يفسر به تطور الطبيعة كلها وتطور الأشياء فيها . اذ أن كل التعينات التى تتشكل بها الطبيعة والتاريخ معناها أن كلا منهما قد أصبح على علاقة بما ليس فيه أو بالغير الذى يسعى اليه ، وأنه قد مات ليكتسب حياة جديدة .

٢ - رأى هيجل أن المثالية الكانطية قد حصرت نفسها في نطاق الذات الفردية ومقولاتها وفي حدود التجربة النظرية الممكنة عقليا فقط ، فكانت بهذا مثالية بمعنى الكلمة ، بالرغم من دفاع كانط عن نفسه في هذه النقطة • أما هيجل فأراد أن يكون واقعا • وتجلت هذه الواقعية - الى جانب ما ذكرناه سابقا - في اعتماد الديالكتيك الهيجلي على التاريخ : تاريخ الانسانية ، الذي يمثل المعمل التجريبي للروح في تطورها • فهيجل أهتم بالتطور الموضوعي لتاريخ الانسانية ونظر اليه على أنه يمثل الأرضية التي برزت على سطحها مراحل تطور الوعي الفردي • ويمثل هذا الاهتمام من جانب هيجل أحد الجوانب الواقعية الرئيسية في فلسفته •

وهيجل يعتقد بحق أنه لكي يمارس الانسان التفلسف لا يكفي أن يكون لديه وعي ، بل لابد أن يتحول الوعي الى وعي بالذات • وبعبارة أخرى رأى هيجل أنه يكفي من أجل أن يكون الانسان انسانا أن يكون لديه وعي ، ولكنه لا يبلغ مرحلة النضج الفلسفي الا اذا انعكس هذا الوعي نفسه فأصبح وعيا بالذات • في مرحلة الوعي يثق الانسان بالوجود المباشر ويؤكد وجوده ويثبته • فهي اذن مرحلة للاثبات • لكن هذا الاثبات الساذج لا يستمر طويلا ، اذ سرعان ما يتلوه النفي والرفض • والنفي أو الرفض أول خطوة من خطوات الوعي بالذات • في الاثبات يكون هناك ارتواء من جانب الفرد في أحضان الطبيعة والمجتمع ، وتكون السعادة أيضا • اما في النفي فيبدأ الانفصال والتمزق بين الفرد والواقع الطبيعي والاجتماعي ، ويبدأ معهما الشقاء • والوعي بالذات عند هيجل وعي شقي بالضرورة ، لأن السعادة التي لا تعرف الشقاء والهم سعادة ساذجة • في المجتمع الاثيني القديم مثلا ، مجتمع المدينة اليونانية ، لم يستطع الانسان أن يشعر بالشقاء • كانت الوحدة العضوية القائمة في المدينة كفيلا بأن تشعر المواطن بالسعادة • لكن هذه السعادة كانت سعادة ساذجة ومبالغيا فيها • وفي الطرف المقابل ، ظهرت المسيحية وجسدت شقاء الانسان وجعلته يعيش في اليأس والتمزق لأنها قامت على حلول ومحايدة الامتتاهي في المتناهي ، الامر الذي مزق

النفس الانسانية كل ممزق • وكان على هيجل أن يوفق بين الروح الهلينية التي لم تشعر بشقائها والروح المسيحية التي لم تشعر بسعادتها • وكان عليه أيضا أن يمازج — من الناحية الاجتماعية — بين الفرد والمجتمع أو بين الجزء والكل • ويوفق بين الاتحاد بينهما الذي عرفته المدينة اليونانية والانفصال بينهما الذي عرفته الامبراطورية الرومانية وكان الأساس في شعور الانسانية كلها بالاغتراب • في الامبراطورية الرومانية اكتشف الوعي أن الدولة التي تمثل الكل ليست الا قوة معادية تقف في مواجهته ، واكتشف أيضا نمو روحه الفردية • لم تعد هنا العلاقة بين الفرد والمجتمع تلك العلاقة الحية التي كانت تسود المدينة اليونانية بل أصبح المجتمع كلا بلا روح ، وأصبح ينظر الى الفرد على أنه مجرد شخصية قانونية ، وأصبح الفرد منطويا على مصالحه الذاتية ينظر الى الدولة على أنها عالم مستقل غريب عنه • أصبح الاغتراب هنا مرادفا للثقافة مع ملاحظة أن كلمة الثقافة عند هيجل تعنى كل ما يصدر عن الانسان من شعر وتكنولوجيا واقتصاديات وشعور ديني وسياسة وفلسفة • وصاحب هذا الاغتراب اغتراب ديني بظهور المسيحية • وهيجل يصف هذه الفترة من تاريخ الانسانية فيقول أن السماء فيها قد ابتعدت عن الارض • واستمر الحال على هذا النحو حتى مجيء الثورة الفرنسية التي استطاعت من الناحية النظرية أن تحقق في رأى هيجل اقتراب السماء من الأرض •

٣ — لكن القارئ قد يظن أن تحول الوعي الى وعى بالذات لا يتم عند هيجل الا عن طريق التأمل العقلي أو بمجرد انعكاس الفكر على نفسه في حركة من حركات الاستبطان • وهو مخطيء في هذا الظن • لأن الأساس في تحول الوعي الى وعى بالذات في الثورة الفرنسية الهيجلية هو الرغبة ، هو أن يشعر الوعي بتحريك رغبة ما في داخله • وان أرغب في شيء معناه اننى لن أكتفى بتأمله بل معناه اننى سأتحرك بالعمل والأفعال لتحقيق رغبتي واشباعها ، معناه اننى سأغير من وجود الشيء عن طريق استيعابه بالعمل والحركة • ومعنى هذا أن العلاقة بين الانسان والطبيعة لم تعد كما كانت في الفلسفات السابقة على هيجل

علاقة قائمة على التأمل بل أصبحت علاقة قائمة على الفعل والعمل • لا يستطيع الإنسان أن يفهم الطبيعة الا بالعمل ، ولا يستطيع أن « يؤنس » الطبيعة أيضا ويكسبها دلالة انسانية الا به • وهذا العمل ليس عملي وحدي بل عمل الآخرين أيضا • انه نقطة لقاء بين أفعال الآخرين وفعلى • لم تعد الأشياء التى فى الطبيعة مجرد موضوعات للمعرفة والادراك بل أصبحت « أدوات » تحمل بصمات عمل الآخرين وعملى • وهيجل هنا يقدم نظرة جديدة الى الأشياء فى تاريخ الفلسفة كله ، كان لها أكبر الاثر فى الفلسفة المعاصرة كلها وحطمت ذلك الحاجز الوهمى الذى كان قد أقامه كانط بين العقل النظرى والعقل العملى ، أو بين النظرية والتطبيق أو بين ميدان المعرفة وميدان الاخلاق والسياسة • « فى البدء كان الفعل » — وليست الكلمة — • هذا الشعار أطلقه جوته وتبناه هيجل •

٤ — واذا كانت الرغبة هى المحرك الأكبر للوعى بالذات ، فإن هيجل فى وصفه لتطور الرغبة يقول أن الانسان يبدأ يرغب فى موضوع معين لكنه سرعان ما يكتشف أنه يرغب فى موضوع آخر • انها رغبة جامحة لا يطفئها هذا الموضوع أو ذاك ، بل يطفئها أن يجد الوعى وحدته الذاتية مع نفسه • وهذه الوحدة الذاتية لا يمكن أن يجدها الوعى فى هذا الموضوع أو ذاك ، ولا يمكن أن يجدها فى الموضوعات الحسية كلها بل يجدها عندما يلتقى بوعى آخر مثله • ولا نقصد هنا باللقاء ذلك اللقاء العابر الذى يتم فى الحياة العادية بين البشر والزملاء ، بل نقصد به ذلك اللقاء العميق المؤثر الذى يربط ذاتين أو شخصين بمصير واحد •

ومعنى هذا أن هناك أساسين فى تحول الوعى الى وعى بالذات عند هيجل : الأساس الاول هو الرغبة التى تتحقق بالعمل والفعل ، والأساس الثانى أساس اجتماعى قائم فى التقاء وعيين • وهذا الأساس الثانى هو الأصل فى كل ذلك الاهتمام الذى نشاهده فى الفلسفة المعاصرة بالآخر والآخرين وبالمجتمع أيضا • الامر الذى لم يكن معروفا من قبل فى الفلسفة المثالية • فكانت مثلا لم ينظر الى الآخر الا على أنه مجرد ذات عاقلة فى جمهورية العقلاء •

هـ — وهذان الوعيان متصارعان بالضرورة لأن كل وعى بالذات يقوم فى أساسه على الغاء وجود الوعي الآخر ، لكن لمن تكتب الغلبة فى هذا الصراع ؟ يقول هيجل أن أحد الوعيين يتصف بالمخاطرة ، والآخر بالحرص والمحافظة على بمائته • والوعي الاول يسميه هيجل بوعي السيد • أما الثانى فهو وعد العبد • ولما كانت الحياة لا تكتب الا للمغامرين فان الامر ينتهى بالعبد الى أن يفقد نفسه وحياته من شرط حرصه عليهما • أما السيد فستكتب له السيادة لأنه خاطر بحياته • يبدأ السيد بالنظر الى العبد على أنه مجرد أداة لتحقيق أغراضه • لكن هذه العلاقة لا تدوم طويلا • اذ سرعان ما يكتشف العبد أن وجوده هام ورئيسى لحياة السيد ، ويفطن الى أن عمله وعرقه قد تركا بصماته على الطبيعة • وفى هذه اللحظة يكتشف العبد نفسه ، ويصبح وعيه وعيا بالذات ، ويتحول شعوره — وهذا هو المهم — من احساس بالعبودية الى شعور بالحرية • وما أثمرن الدرس الذى يلقنه لنا هيجل هنا (! فالحرية لا يستتبق عيرها الا العاملون ، والعمل وحده هو الذى يستطيع أن ينقل الانسان من ظلمات العبودية الى فجر الحرية • وثمة ملاحظات أخرى • ففى هذا الديالكتيك الرائع الذى قدمه لنا هيجل فى ظاهريات الروح وأطلق عليه أسم « ديالكتيك السيد والعبد » ، أصبح العمل ليس فقط الاساس فى الحرية بل أصبح أيضا الاساس فى التفكير نفسه ، لأن العبد لا يصل الى مرحلة التفكير فى ذاته ولا يصبح وعيا بالذات الا بالعمل ومن خلاله •

هذه الخواطر التى رأيت أن أسوقها حول فلسفة هيجل بمناسبة احتفال مجلة « الفكر الماهر » بمرور مائتى عام على مولد صاحبها قد تقنع القارئ بالطابع الثورى فيها ، وقد لا تقنعه ويطلب بعدها المزيد • لكنها على أى حال كافية للدلالة على أن هيجل كان مجددا فى الفلسفة وكان باعث ثورة فيها •

بين التكنولوجيا والانسان

هذه المكانة الممتازة التي استطاع الانسان أن يستخلصها لنفسه في هذا العالم بعد أن نجح في نزع النقاب عن عالم الاساطير والالوهام التي كانت تحجب رؤيته ، وبعد أن كان قد أكد له بطليموس أنه أصبح مركز هذا الكون ومحوره الذي يدور حوله ... هل استمرت ؟ كلا . لم تستمر — على الأقل في الظاهر — .

وكان كوبرنيكس هو أول من وجه الضربات ضد هذه المكانة . كان أول من حطم تلك الشرنقة التي نسجها الانسان حول نفسه وأحاطها بكرات بلورية . لم يعد الانسان عند كوبرنيكس ، بل ولم تعد الارض التي يعيش عليها الانسان الا نقطة ضئيلة وسط مجموعة هائلة من الأجرام والافلاك . وفقد الانسان مكانته أو قيل ذلك عنه ولم يعد مركز العالم .

وكان دارون هو الذي وجه الضربة الثانية . فقد علم دارون الانسان أنه ليس الا حلقة في التطور الكوني . وأن المليونين من سنوات التاريخ وما قبل التاريخ التي يعلمها ليست الا مرحلة خاطفة في المسيرة الشاملة للحياة . فتضاءلت بهذا مكانة الانسان أمام نفسه .

وتلقى الانسان ضربة أخرى على يد التحليل النفسي عند فرويد . فالحتمية التي جعل منها فرويد قانونا يسود الحياة النفسية وتتحكم في النفس البشرية جعلت تلك النفس تبدو أماننا وكأنها ملتقى خيوط متشابكة أقيمت عليها من كل صوب . مجرد نقطة تلتقى عندها قوى كثيرة لا معقولة ولا شعورية ، صادرة تارة من الأنا الأعلى التي تمثل سلطة التقاليد الموروثة والمثل العليا ، وتارة أخرى من الأنا البيولوجية أو التحتية بما تشمل عليه من غرائز وميول . وتضاءلت مرة أخرى

صورة « وعى » الانسان الفرد • واهتزت صورة الانسان المسئول عن أفعاله •

ثم كانت الماركسية فأجهزت على ما بقى من مكانة الانسان ... جعلت الماركسية الانسان خاضعا لمجموعة من الظروف الانتاجية والاقتصادية بحيث بدا الانسان فيها وكأنه أثر أو معلول لسلسلة من الصلات والتتابعات العلية التى لا حيلة له بازائها • أصبح الانسان فى الماركسية مجرد « حامل » لعلاقات الانتاج • وأصبح الفرد بازاء المجتمع مجرد رأس فى القطيع •

وكانت البنيانية أيضا • أعلن ليفى شتراوس مثلا أن « الوعى هو العدو الخفى لعلوم الانسان » • أصبح وعى الانسان فى البنيانية خاضعا لسلسلة من الهياكل والمخططات البنيانية التى أقامت بين وعيه الشعورى الذى زلزل فرويد كيانه الداخلى وأحاط ماركس كيانه الخارجى بأسوار من حديد مجموعة أخرى من الوسائط والاجهزة أسهمت هى الأخرى فى تكبيله وسجنه ، وجعلت حتى قدرته على التعبير اللغوى فضلا عن سلوكه الاجتماعى كله خاضعا لشبكة أنثروبولوجية صارمة تحمل مجموعة من الهياكل والاجهزة المستقلة عن وعيه ، والتى تقف فى مواجهته ويجسد نفسه مضطرا الى الخضوع لها بالرغم منه •

وأخيرا جاءت التكنولوجيا لتقف على قمة هذا الهرم • فالتكنولوجيا قد آحلت الآلة محل الانسان ، وحولت هذا الأخير الى رقم • التكنولوجيا أظهرت الانسان أمام نفسه بأنه لم يعد شيئا ، وقضت على مبادراته وأحلامه الرومانتيكية ، وباعدت بينه وبين قدراته الابداعية الى الأبد •

ماذا بقى للانسان بعد هذا ؟ لاشيء •

« لقد مات الانسان » •

تلك هى الصيحة التى أطلقها نيتشه منذ ثلاثة قرون والتى يبدو أن عناصر الصورة التى رسمناها حتى الآن لمكانة الانسان ومركزه المتدهور فى هذا العالم تؤكد صدق نبوءتها •

لكنها ليست الا صورة تبسيطية ساذجة يتورط في تقديمها بعض الكتاب عند مناقشتهم لهذا المذهب أو ذاك من تلك المذاهب والاتجاهات الفكرية التى أشرنا اليها الآن • وهى قطعاً ليست بالصورة الصحيحة •

فكوبرنيكس الذى جعل الارض والإنسان من فوقها يدوران حول الشمس لم يرغب فى الخط من قدر الانسان بل وضعه فى مكانه الموضوعى العلمى • وألقى به الى جانب الاشياء والاجرام الاخرى فى الكون ، بدلا من أن يجعله ويجعل من عقله محور هذا الكون • ودارون الذى جعل الانسان حلقة من حلقات التطور أراد أن يربط تكوينه بجذوره الارضية والحيوانية والنباتية • ولكن هذا التصور لا يؤدي أو لا ينبغي أن يؤدي بالضرورة الى أن يفقد الانسان مكانته السامية التى كرمه الله بها • اذ مازال الباب مفتوحا على مصراعيه للقاء ما بين الدارونية والنظرة الدينية والقرآنية منها بصفة خاصة حول مشكلة خلق الانسان •

رفرويد الذى جعل الأنا الشعورى خاضعة للأنا البيولوجية اللاشعورية جعل فى الوقت نفسه علاقات الانا بالواقع الخارجى شعورية تماما ، وترك باب التكيف مع متطلبات هذا الواقع الخارجى مفتوحا أمام النمو الانسانى •

والماركسية من الممكن أن نقدمها أيضا من زاوية أخرى تختلف عن الزاوية الشائعة التى أشرنا اليها سابقا ، نقدمها على أنها تلك الفلسفة التى نجحت فى القضاء على صورة الوعي المنعزل للانسان المجرد ، وربطت وجوده بالظروف المحيطة به ، طبيعية كانت أو اجتماعية أو تاريخية على نحو أصبح تأثير الانسان فى الكون وفى المجتمع مضمونا ، باعتبار أن هذا التأثير لا يمكن أن يظهر ويكون فعالا الا من خلال أرضية موضوعية • الأمر الذى ساعد على تأسيس حقيقة الفكر وتأسيس حقيقة كل فعل ثورى • أى أنها مكنت لتأثير الانسان وفاعليته • خلافا لما يقال عنها دائما من أنها انتهت الى طمسها أو الغائهما • وان كانت بعض نصوصها توحى بذلك •

والبنائية لاتمثل أو لاينبغي أن تمثل قيودا على فاعلية الانسان ،

اذ أن الأجهزة والهيكل التي تقدمها لا لا تتشأ ولا تنمو في غيبة الانسان بقدر ماتمثل قنوات وأنساقا من العلاقات يدخل معها الانسان في دياكتيك واع يؤدي الى خصوبة تجربته مع الواقع واثرائها •

وأخيرا فان التكنولوجيا لم تلغ الانسان ، بل ساعدته على اكتشاف أكثر الوسائل خصوبة وإيجابية في استثمار الطبيعة ، ويسرت له سبل معيشته مما جعله أكثر تحكما في حياته وأكثر استمتاعا بها •

هذه العناصر كما عرضناها الآن تقدم لنا الصورة في وضعها الصحيح • أما الطريقة التي وضعناها بها في صدر المقال فقد قدمت لنا الصورة في وضعها المقلوب •

والذي أردت أن أوضحه من هذه المقدمة أن الموقف العدائي الذي يقفه البعض من التقدم التكنولوجي الذي يمثل سمة عصرنا يرتبط بموقف عدائي عام وقفه في الماضي وما زال يقفه حتى اليوم كثير من الرافضة أعداء التقدم وكثير من الحالمين الذين قدموا لنا صورة غير واقعية لانسان متسلط مجرد ذي وعي منعزل يجتر تصورات • وعلى عكس ماظن أو ربما على عكس ما كان يؤمل هؤلاء وأولئك فان الانسان قد خيب أملهم جميعا • فها هو ذا لم يمت بعد • ومن المؤكد أنه سيوالي انتصاراته وغزواته التي أشرنا الى بعضها ، والتي أخطأ البعض وصوروها على أنها انتكاسات في طريق تقدم الانسان واثبات وجوده •



أعداء التقدم التكنولوجي كثيرون • سنبدأ بالفلاسفة منهم • وسنشير الى موقف اثنين من كبار الفلاسفة المعاصرين في هذا الصدد وهما كارل ياسبرز وهربات ماركيز •

ففي كتاب « الموقف الروحي للعصر » الذي ألفه ياسبرز عام ١٩٣٠ يتخذ المؤلف موقف المفكر الناقد للحضارة المعاصرة تلك الحضارة الآلية التي أخذت تحاصر الانسان من كل جانب ، وتخضعها لعقلانية صارمة

ولحساب دقيق يباعدان بين الانسان وبين منابع الشعور في حياته • فالآلة في عصرنا الذى نعيش فيه لم تعد مجرد أسلوب في الانتاج بل أصبحت أسلوبا في الحياة • انها طوقت حياة الانسان بحيث لم يعد للفرد مكان في مثل هذا العالم الآلى • لم يعد كيان الفرد مصونا ، لم تعد شخصيته متميزة • أصبح في وسع الآلة أن تستغنى عنه • وفي أحسن الاحوال أصبح في استطاعتها أن تستبدل به شخصا آخر يقوم مقامه • أصبح الافراد يعملون في خدمة الآلة • وأصبح التبرير الوحيد لوجودهم أنهم يعملون من أجل الكل • نجحت الآلة في طمس الوجود البشرى وابتلاع الكيان المتميز للشخصية الانسانية وحولتها الى وجود « عام » ، انتهى بتهديد الانسان وضياعه وقلقه • وهذا الموقف العدائى للتكنولوجيا يرتبط عند ياسبرز بموقفه ضد العلم بوجه عام ، وضد قصوره عن الاحاطة بكل جوانب الحياة الانسانية ، التى تتسع عنده لتفصح مكانا الى الايمان • وهذا ماقدمه في كتابه الرئيسى « الفلسفة » وفي كتاب آخر له هو كتاب « الايمان الفلسفى » • وهو موقف يرتبط أيضا بالموقف العدائى الذى وقفه ياسبرز ضد الكيان الجماهيرى للانسان المعاصر ، وبخاصة في المجتمعات الشمولية • ويتصل بفكرة السقوط في « الانسان المجهول » التى يعالجها كثير من الفلاسفة الوجوديين مثل هيدجر وميرلوبونتي وجبريل مارسل من زوايا متعددة لكن يجمعها خط فكرى واحد ، ويعالجها كذلك فلاسفة الشخصية من منظور مختلف بعض الشيء •

وقد وقف هربارت ماركيز هو الآخر نفس هذا الموقف العدائى من التقدم التكنولوجى فقد لاحظ في كتابه المشهور « الانسان ذو البعد الواحد » أن المجتمع الصناعى الذى بلغ أقصى درجات تقدمه في البلاد الرأسمالية الكبرى ولاسيما الولايات المتحدة يمارس من خلال هذا التقدم التكنولوجى نفسه درجات كثيرة من التسلط والقهر على الافراد العادين • لأن كل شئ فيه أصبح محسوبا حسابا دقيقا ، ولأن حاجات الانسان ورغباته حتى العقلية منها قد خضعت لانواع من التحكم الآلى المنظم الذى شعر الانسان بازائه بلون جديد من القهر أو الاستعباد ،

لم يمارس هذه المرة بفعل طاغية أو حاكم مطلق بل باسم العقل وباسم زيادة المعقولية في تنظيم الانتاج وتوزيعه في العالم الرأسمالى وفي ظل الازدهار الاقتصادى الذى يتمتع به هذا العالم • ولاحظ ماركيز أيضا أن ضحايا هذا اللون الجديد من القهر لا يقاومونه ولا يتمردون عليه ، بل يشجعونه ويعملون على استمراره والمحافظة عليه ، لانهم هم الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعى ، وهم الذين يهتمهم أن يكون الانتاج وفيرا متنوعا ، يرضى رغباتهم ويسد حاجاتهم • وهكذا لاحظ ماركيز ان التقدم التكنولوجى فى المجتمع الصناعى يتجه الى آفاق شمولية تستغرق الفرد بأكمله فى جميع جوانبه ، وتقدم الى هذا الاخير فى حياته اليومية والفكرية اتجاهات محسوبة مقدما ذات استجابات ذهنية وانفعالية وسلوكية محسوبة أيضا ، لأنها تربط المستهلك بالمنتج وبالمجتمع ككل ربطا دقيقا محكما يمتنع بازائه كل رفض • ويؤدى الى توحيد تام بين الفرد والمجتمع أو يؤدى الى أن يصبح الانسان ذا بعد واحد • وهذا البعد الواحد هو البعد الذى يريده النظام الاجتماعى القائم بكل ما يسيطر عليه من مؤسسات احتكارية تسيطر على أجهزة خاصة للدعاية والاعلام تتجسج فى بث العقيدة التى تريدها وفى الترويج للمنتجات التى تهتمها • وفى هذا الجو يزداد الشعور بالاستقرار • ويزداد تحالف رجال السياسة مع رجال الاعمال فيصبح رؤساء الكارتلات والترستات رجال سياسة ويصبح رجال السياسة أعضاء فى مجالس ادارة تلك المؤسسات • ويتعاون الجميع فى المحافظة على الاوضاع القائمة فى المجتمع واستمرارها وفى امانة كل رغبة فى التغير الاجتماعى الحقيقى • وهكذا يكتسب المجتمع التكنولوجى الحديث صفة الاستقرار التى يتجنب بها كل التغيرات المفاجئة • ويشيع هذا الاستقرار فى الطبقات العاملة نفسها لأنها تصبح ولاهم لها الا تحسين معيشتها • وتفتن الى أن هذا الهدف لن يتحقق الا بزيادة الاندماج فى النظام القائم وبزيادة خضوعهم له •

فالمجتمع التكنولوجى فى العالم الرأسمالى المعاصر توجهه اذن فى رأى ماركيز الفلسفة الوضعية • مع ملاحظة أن ماركيز يفهم من هذه الفلسفة أنها فلسفة المحافظة على الاوضاع القائمة ويرى أن كل فلسفة

وضعية تقيد نفسها بالمعطيات التجريبية القائمة ولا تتطلع الى تجاوزها لابد أن تكون فلسفة محافظة • وفي كتاب آخر له هو كتاب « العقل والثورة » يقدم لنا ماركيز شواهد متعددة تثبت أن المذهب الوضعي كان منذ بداية نشأته على يد أوجست كومت حتى صورته المتطورة في الوضعية التحليلية المعاصرة مرتبطا بنوع من النزعة المحافظة ، ومن الرضوخ للنظام الاجتماعي القائم وعدم الرغبة في تغييره • وعلى العكس فان الاتجاهات العقلية في الفلسفة كانت دائما اتجاهات ثورية رافضة لجزء من الواقع على الاقل ، وتقيد نفسها بهدف الرغبة في التغيير الحقيقي •

وقبل أن نمضي في تتبع طراز آخر من النقد الموجه ضد التقدم التكنولوجي المعاصر نود أن نعقب بكلمة أو كلمتين على هذا النقد الفلسفي الذي وجهه ماركيز وياسبرز • والملاحظة الاولى التي تقفز الى خاطر في هذا الصدد أن نقد ماركيز لا يتصل بالتقدم التكنولوجي في المجتمعات النامية مثل مجتمعنا العربي ، وهو ما يهمننا هنا بصفة خاصة • وانما يتجه فقط الى نقد هذا التقدم في المجتمع الصناعي الذي بلغ أقصى درجات تطوره في المجتمع الرأسمالي • فهذا التقدم التكنولوجي الالكتروني المتطور الذي يتحدث عنه ماركيز ويحلل آثاره ونتائجه لم نبلغه : هن بعد • بل اننا لم نقف بعد الا على الدرجات الاولى في سلمه • وهو بالتالي لايعنيننا بصفة مباشرة • ولكن يهمننا هنا أن نوافق ماركيز على اتجاهه العام في نقد الفكر الوضعي التجريبي • اذ أننا كثيرا ما نقدم هذا النوع من الفكر في بلادنا على أنه هو الفكر العلمي ، وذلك في مقابل الفكر الميتافيزيقي الذي يتضمن بالضرورة تجاوز الوقائع التجريبية والقدرة على العلو عليها • ولكن هذا غير صحيح • فالميتافيزيكا ليست خرافة اذا كانت تدرب العقل على الرفض وعلى التطلع الى آفاق جديدة وراء المعطيات التجريبية المباشرة • بل انها بهذا المعنى تصبح ضرورة لكل انسان ثوري لايرضى أن يقيد نفسه بتجريبية قاصرة تحصر نفسها في الوقائع والامضاع القائمة •

أما نقد كارل ياسبرز للتقدم التكنولوجي وما يتصل به من طابع

رومانسى نجده عند الفلاسفة الوجوديين بوجه عام ، فمن الملاحظ أن هذا النقد نقد عام وغير محدد • وهو يقدم لنا التكنولوجيا على أنها وزر ارتكبتها الانسانية وعليها أن تتطهر منه • ومثل هذا الموقف من الفيلسوف موقف غير واقعى يريد منا صاحبه أن نعود الى الوراء ونتجاهل الواقع ونتناطح مع التكنولوجيا ونرتدى فى أحضان الطبيعة • وكل هذا غير ممكن وفات أوانه • وليس بصحيح ما يقال حول هذا النقد من أن التكنولوجيا أفقدت الانسان شخصيته المتميزة وشلت تفكيره وأماتت قدرته على التذوق الفنى والجمالى • اذ أن التقدم التكنولوجى هو الذى أتاح لنا الآن أن نتذوق الموسيقى على شريط تسجيل ، وأتاح أن نطرب للموسيقى الالكترونية ، ونستمتع بروائع اللوحات العالمية والمصنفات الفنية فى نسخ دقيقة رخيصة الثمن • وهو الذى أتاح فرصة مشاهدة التليفزيون الملون وفرصة التحكم فى احصاءاتنا بواسطة الحاسبات الالكترونية • وأتاح أيضا فرصة الاستمتاع بتجارب روحية عميقة لا كبر عدد ممكن من الناس بعد أن كان الاستمتاع بها محصورا فى أقلية معدودة على الأصابع • وهذا التقدم التكنولوجى الذى ملأ حياتنا المعيشية وسيطر عليها هو الذى يتح الآن لربات البيوت ولنا جميعا الاستمتاع بأوقات الفراغ على نحو أفضل • وبالتالي فإنه هو الذى يتيح النمو لشخصيتنا الابداعية • ولهذا كله فإننا نقد ماركيز الذى وجهه ضد مجتمع معين هو المجتمع الصناعى المتقدم على نقد ياسبرز والوجوديين الذى وجهوه بشكل عام غير محدد ، وصبوا جام غضبهم فيه على التقدم التكنولوجى كله من ناحية المبدأ ومن ثم جاء نقدهم مفتقرا الى الموضوعية فضلا عن أنه يناطح روح العصر •

وأيا ما يكون الأمر فإن هذا النقد الذى وجهه فريق من الفلاسفة الى التقدم التكنولوجى له فائدة كبرى اذ أنه لقننا درسا عميقا المغزى • وهو أن مناقشة التقدم التكنولوجى ليست وقفا على التكنوقراط وحدهم • فقد تشعبت وتشابكت مشاكل التكنولوجيا الحديثة بحيث شملت الحياة كلها • ولم يعد من الممكن أن نترك أمر مناقشة نتائجها وآثارها للمتخصصين وحدهم • لم يعد من المستساغ أن ندع العلماء والخبراء

وأصحاب الاتجاهات التحليلية يتكلمون باسمنا أو باسم الانسان في مجال بلغ من الشمول والاتساع ما بلغته التكنولوجيا في حياة الانسان المعاصر . لقد تعاظم الاحساس بين الناس بأن هؤلاء التكنوقراط والخبراء لو ترك لهم أمر الفتوى في كل ما يتصل بهذا المجال الحيوى لاصبحوا مراكز قوة ، وربما خضعوا لرجال السياسة وأهوائهم ، ولأمسكوا بمصير الانسانية في أيديهم يوجهونه ربما الى الدمار الشامل . حقا ، ان مجال التكنولوجيا وتطبيقاتها المختلفة مجال تخصصى دقيق ، يستغل فهمه على الناس العاديين وعلى كثير من العلماء أنفسهم . لكن المشكلات التى تخلقها التكنولوجيا لايمكن حلها بالتكنولوجيا وحدها . ولايمكن للخبراء أن يقدموا لنا النظرة الشمولية التى تهمل الانسان كإنسان في هذا المجال الحيوى . هذا بالاضافة الى أنه اذا أحس الرجل العادى بأن حياته كلها ووسائل التعبير عنها لم تعد في يده وبأنه أصبح خارج اللعبة كلها فان هذا من شأنه أن يصيبه بالاغتراب وأن يضيف جهازا جديدا الى قائمة الاجهزة المتعددة التى أصبحت تحاصره في حياته وتريد من جرعات الاغتراب التى كتب عليه أن يتجرعها من عالمنا المعاصر .

لهذا فانه مهما كانت قيمة آراء الفلاسفة في مجال التكنولوجيا فانهم بمجرد مناقشتهم لمشكلاتها يكونون بهذا قد كسروا الاحتكار الذى يضربه التكنوقراط حولها وأسهموا في تبصير الرأى العام بنتائجها وآثارها المباشرة وغير المباشرة على البيئة كلها وعلى الانسان باعتباره انسانا .

واذا نظرنا بعد هذا نظرة فاحصة الى علاقة التكنولوجيا بالانسان فان أول ما ينبغى أن نسجله في هذا الصدد أن التقدم التكنولوجى لا يعنى فقط تقدما في أجهزة البحث العلمى ، بل يعنى تقدما في حياة الانسان الاجتماعى . فقد كان ينظر الى الاجهزة العلمية المختلفة كالميكروسكوب والتلسكوب مثلا على أنها مجرد امتداد لحواس الانسان وتوسيع لقدراته الابصارية والسمعية ونحوها . ومعنى ذلك أن هذه الأجهزة كانت تتصل في المحل الأول بتجارب العلماء في معاملهم . حقا ان تجارب العلماء دائما لها صلة غير مباشرة بتطبيقات العلوم في حياة الناس العاديين ، لكن هذه الصلة لم تكن ظاهرة للعيان ، ولم تكن الأصل في البحوث العلمية . بل

أن من العلماء الطبيعيين من رفض النظر تماما الى تلك الصلة • وقصة مدام كورى عند اكتشافها عنصر الراديوم معروفة • فقد قيل لها حينذاك ان الراديوم سيؤدى الى خدمات جليلة فى مجال العلاج الطبى مثلا • فردت بأن هذا لا يهملها لأن ما كان يهملها هو البحث العلمى المجرد • ومعنى هذا أن مدام كورى قد فصلت فصلا قاطعا بين الانسان العالم والانسان الاجتماعى • والأمر يختلف تماما عند الحديث عن الوسائل التكنولوجية الحديثة • فانها موجهة أصلا الى ميادين الانتاج والاستهلاك وأسلوب المعيشة للناس العاديين • والاهتمام بكل هذه الميادين يبرز فى المحل الأول عند البحث فى التكنولوجيا • ومعنى هذا أن الأساليب التكنولوجية الحديثة لم تعد مجرد وسائل متقدمة فى البحث العلمى المجرد لأنها تقوم أصلا على تيسير حياة الانسان العادى منظورا اليه كإنسان اجتماعى • وهذا أمر طبيعى من حيث أنها متصلة اتصالا وثيقا بالانتاج الذى يتحدد معناه عند توضيحنا للعلاقة بين الآلة والانسان •

هذا من ناحية • ومن ناحية ثانية فان الوسائل التكنولوجية الالكترونية الحديثة فضلا عن أنها ليست مجرد أجهزة علمية فانها كذلك ليست مجرد « وسائل عمل » فى عملية ترويض الطبيعة واستغلال الانسان لها • ففى أثناء الثورة الصناعية الأولى بعد اكتشاف البخار والكهرباء كان ينظر الى الآلة على أنها تطوير للعمل اليدوى وامتداد للقوى العضلية للعامل ، وعلى أنها وسيلة عمل متطورة لحسن استغلال موارد الطبيعة وتطويعها للانسان • ونشأت فجوة كبيرة بين الانسان والآلة • وترتب على التقدم الآلى بطلان كثير من العمال واستغناء أصحاب رؤوس الأموال عنهم • كان العامل فى ذلك العصر الصناعى الأول مجرد متفرج على الآلة • وكان يعهد اليه فى أغلب الأحوال بعمل متخصص دقيق أو بمراقبة جزء معين من عمل الآلة أو المكنة لا يتعداه الى غيره • وشاعت منذ ذلك الحين الصورة الشهيرة بأن العامل مجرد قرص فى عملية الانتاج •

وأعتقد أن عناصر هذه الصورة قد تغيرت تماما فى التقدم التكنولوجى الحديث • ذلك أن هذا التقدم التكنولوجى كما حطم الحاجز

بين الانسان العالم والانسان الاجتماعى ، كذلك فانه حطم أيضا الحاجز القائم بين الانسان العالم أو العامل وبين الانسان الاجتماعى . فالنمو المذهل للسكان الذى صاحب التقدم التكنولوجى الحديث قد ضاعف من احتياجات الجماهير من استهلاكهم للمواد الغذائية والملابس والأجهزة الالكترونية التى دخلت كل بيت . وازدياد حدة الصراع بين القوى الدولية قد ضاعف من فرص المواجهة المسلحة بين هذه القوى ، وأدى بالفعل الى قتال بين القوى الصغرى التى تساندها تلك القوى الكبرى . وقد أدى هذا كله الى التقدم التكنولوجى فى مختلف الميادين . وأدى بالتالى الى شدة الطلب على العمال الفنيين والتكنولوجيين . وهذا معناه أن التقدم التكنولوجى لن يؤدى فى أغلب الظن الى توفير أو بطلالة فى العمالة .

ومن ناحية أخرى فان التقدم التكنولوجى قد ساعد على تضيق الفجوة التى كانت قائمة بين الآلة أو المكنة والعامل . وذلك لأن هذا التقدم جعل معه بلورة وظائف الانسان الذهنية فى عمليات تكنولوجية تمثلت فى أجهزة الاشراف والتحكم والاختبار والبرمجة للعمل الآلى . وبهذا لم تعد الآلة غريبة عن الانسان ، بل حمل التقدم التكنولوجى معه نمطا جديدا للانسان نفسه ولحياته الواعية كلها بما تتضمنه من حياة اجتماعية فاذا كانت التكنولوجية قديما قامت بالعمل اليدوى للانسان فانها تقوم الآن بالعمل الذهنى نفسه . وقد ينظر البعض الى هذا الامتداد التكنولوجى على أنه نكسة أشد وطأة أصابت الحياة الشعورية أو الواعية للانسان وزادت من تحكم الآلة فيه . لكن هذا غير صحيح . وذلك لأن الانسان فى الثورة التكنولوجية لم يعد عبدا للآلة ولم يعد متفرجا على ما تؤديه المكنة بل اكتسبت وظائفه الذهنية نفسها أبعادا جديدة . وبهذا أصبح الانسان فى الثورة التكنولوجية مشاركا بعد أن كان متفرجا فى أحسن الأحوال . لم يعد يحس الانسان مع هذه الثورة بأن عضلاته هى التى اكتسبت قوة جديدة بل أصبح يحس بأن قواه الذهنية الواعية هى التى ازدادت قوة . ان شعور الانسان بازاء التقدم الآلى فى الثورة الصناعية الأولى كان أشبه بشعور البطل الرياضى الذى يرقب عضلاته

وهى تزداد فتوة • ولكن هذا النمو لم يكن له أى أثر ايجابى على نمو شخصيته وازدياد احساسه بكيانه وجوهره الحقيقى • أما الثورة التكنولوجية وما حملته من تقدم فى علوم السبرناطيقا وما تطلبتته من مشاركة الانسان فى أجهزة البرمجة والتحكم فقد أشعرتته بنمو شخصيته وازدياد قواه العقلية الواعية •

ومعنى هذا أنه اذا كانت الثورة الصناعية الأولى قد أدت الى نمو الجماد على حساب الانسان فان الثورة التكنولوجية — على العكس من ذلك — قد حققت نوعا من التكامل بينهما ، وجمعت بينهما فى كل متآلف لم يعد من المقبول معه أن نتحدث عن عبودية الانسان للآلة •

أكثر من هذا • فلما كان التقدم التكنولوجى لا يمكن أن يقوم به العامل وحده بل يقوم به المهندس الفنى جنبا الى جنب مع علماء الاجتماع والنفوس والمكتبات وخبراء العلوم الانسانية واللغويات والاقتصاد والاحصاء • الخ فان هذا قد أدى الى تحطيم الحاجز بين العمال وأصحاب الياقات البيضاء • وأصبح الجميع أعضاء فريق واحد • فعمليات البرمجة والتصنيف والاحصاء • الخ يشارك فيها عالم الانسانيات مع الميكانيكى الذى يدير الحاسب الالكترونى • وأصبحت الخدمات الاجتماعية والترفيهية والثقافية والفنية صناعات هى الأخرى • ولا بد أن يؤدى هذا التطور فى النهاية الى تضيق الفجوة بين الطبقات الاجتماعية ، وتخفيف حدة الصراع الطبقي •

لكن سيظل الصراع الطبقي قائما فى المجتمعات التكنولوجية الحديثة اذا خضع التقدم التكنولوجى فيها الى السياسات الاستعمارية المتسطة وبخاصة فى المجتمعات الرأسمالية • فليس هناك ما يمنع أن يسحب الموجهون لسياسة هذه المجتمعات باليسار ما حققه التقدم التكنولوجى فيها باليمين من اذابة الفوارق بين الطبقات • حينئذ سيصبح جيش علماء الانسانيات والتكتوقراط والعمال الفنيون فى هذه المجتمعات يعملون بتوجيه من رجال السياسة وسيعمل الجميع ضد مصالح الشعوب وضد مصالح الجماهير العريضة فى تلك المجتمعات نفسها • وبهذا يعمل هؤلاء

السياسة على اذكاء حدة الصراع الدولى وحدة الصراع الطبقي في مجتمعاتهم نفسها •



والنتيجة التي نود أن نخلص اليها بعد هذا أن التقدم التكنولوجي الالكتروني الحديث قد حقق بالقياس الى العصر الصناعي الأول في مجال علاقة التكنولوجيا بالانسان نتائج ايجابية لاشك فيها من حيث النظرة الى الانسان على أنه انسان اجتماعي ومن حيث تحطيم الحواجز بين الانسان والآلة •

لكن ليس هذا معناه أن التقدم التكنولوجي الحديث لم يحمل معه نتائج أخرى قد ينظر اليها البعض على أنها نتائج سلبية ، وذلك عندما نلتفت الى علاقة الانسان بالبيئة التي يعيش فيها فليس من شك في أن التقدم التكنولوجي الحديث لم يكن مجرد استغلال مهذب قام به الانسان في رفق وهوادة للطبيعة ، بل كان في أغلبه غزوا لها واعتداء عليها • ويبدو أن الطبيعة من جانبها ليست بالعدو الهين أمام الانسان ، ولم تكن لينية الجانب دائما أمام غزواته لها فقد أقام الانسان السدود مثلا وشيد محطات القوى الكهربائية الضخمة ليحول مجرى الأنهار ويزيد من التحكم في مياهها ومن استغلاله لقواها • ولكن الانسان في كل هذا غالبا ما ينسى أن البيئة اذا طاوعته في جانب فانها تظل عصية عليه وتعلن عن تمنعها وعدم رضاها عن تدخله في جانب آخر • فقد نجحت السدود في تخزين المياه ، ولكن كان من نتائج اقامتها أن امتلأت البحيرات والأنهار بالحشائش والرواسب الطينية • وأدى تنفيذ مشاريع الري الكبرى في بعض أجزاء العالم الى انفصال الأملاح عن الأرض وتركيزها على السطح مما انتهى بمساحات واسعة من الأرض الى أن أصبحت غير صالحة للزراعة • ومناقشة الآثار الجانبية لاقامة السد العالي في أسوان تدخل في هذا الباب إذ أن بناء السد أدى مثلا الى حجز الطمي وازدياد سرعة اندفاع المياه مما ساعد على سرعة تآكل الجسور • واستعمل الانسان المبيدات المختلفة في مقاومة الحشرات • ولكن هذه المبيدات مع نجاحها في الهدف الذي صنعت من أجله الا أنها تحتوى على نسبة عالية من

السموم هددت حياة الحيوان والانسان في البيئة التي استعملت فيها وأدى استعمالها الى تلوث هذه البيئة • وفي مجال الأدوية والعقاقير من المعروف أن بعض الأدوية لها آثار جانبية ضارة في الوقت الذي لا يجادل أحد في فائدتها في شفاء مرض معين • فالعلاج بالمضادات الحيوية مفيد ما في ذلك شك ، لكنه ضار عند من تكون لديه حساسية منه ، وهو يؤدي في كثير من الأحيان الى تزايد العدوى بفطريات الفم وظهور التهابات حادة في الجلد وأجهزة التناسل • ولا يشك أحد في فائدة السيارات وأجهزة التدفئة والمصانع المنتشرة في المدن الكبرى والضواحي ولكن أضرارها في تلوث البيئة أمر محقق • اذا أن استعمالها وإدارتها يتخلف عنه غازات تحتوى على حامض الكربون وهذا الغاز يتحلل في رطوبة الجو ليتحول الى حامض الكبريت الذي يعد مسئولا عن تآكل كثير من المباني واحداث كثير من الخسائر • وقد هلك العالم في نهاية القرن الماضي عند اكتشاف أشعة اكس ، ولكن الأضرار البالغة التي أصابت بها هذه الأشعة عظام الانسان والجينات جعلت العالم يخفف من حماسه لها • وهناك مشروعات تكنولوجية كبيرة تسببت في احداث خسائر اقتصادية تفوق أضعاف ما حققته من مكاسب •

لكن هذه النتائج السلبية للتقدم التكنولوجي الحديث لا ينبغي أن تجعلنا نقف موقفا عدائيا من التكنولوجيا • فلا يعارض هذا التقدم الآن الا انسان فقد عقله أو انسان لا يريد أن ينتمى الى عالمنا المعاصر • وكل هذه الآثار الضارة التي يخلفها التقدم التكنولوجي على حياة الانسان والحيوان من الممكن أن نعالجها ويحسب حسابها ونعمل ما في وسعنا على تجنبها والحد من آثارها ، وكلها ينطبق عليها : « وداونى بالتى كانت هى الداء » • وبهذا نجنى ثمار التقدم التكنولوجي ونقتادى في الوقت نفسه آثاره الضارة ، فنكون قد ضربنا عصفورين بحجر واحد •

ومن المسلم به أن التقدم التكنولوجي قد حقق ارتفاعا في انتاجية العمل • وأصبحت الخدمات الاجتماعية والترفيهية والثقافية والفنية ووسائل الاتصال بين الناس وطرق مكافحة الجريمة بفضل التقدم التكنولوجي صناعات هي الأخرى بعد أن كانت بعيدة تماما عن مجال

الصناعة • وكل هذا يمثل زحفا من جانب التكنولوجيا على مجالات كثيرة وتوطيد لقدمها في عالمنا المعاصر • ومن ناحية أخرى ، فان ظروف العمل بالنسبة الى العامل قد تحسنت كثيرا في ظل التقدم التكنولوجي ، فزال التناقضات بين الانسان والآلة وقل الاعتماد على جهد العامل عن ذي قبل بحيث أصبح عامل اليوم بفضل التقدم التكنولوجي يجد فرصة أكبر لتخصيص قدر من وقته للاستمتاع بفراغه يساوي تقريبا الوقت المخصص للعمل ، مما يساعده على بناء شخصيته الخلاقة ، وانماء الجوانب الانسانية والروحية في كيانه • الأمر الذي يؤدي الى افساح المجال أمام علاقات اجتماعية جديدة فيما بين العمال بعضهم والبعض الآخر من ناحية ، وفيما بينهم وفريق الخبراء والفنيين وعلماء الدراسات الانسانية الذين اختلط عملهم الذهني بالعمل الفني التكنيقي • وأصبحوا جميعا أعضاء في فريق واحد ييشر بمستقبل أفضل للانسانية •



وعندما ألقى نظرة على التكنولوجيا اليابانية المعاصرة بصفة خاصة ازداد اقتناعي بالعلاقة الوثيقة بين التكنولوجيا والفن • فهذه التكنولوجيا بل والحضارة اليابانية المعاصرة كلها حضارة تقليد أو محاكاة وليست حضارة ابتكار • واليابانيون أنفسهم يفخرون بهذا • يقولون بنا أنه لبس لديهم الوقت الكافي للاكتشافات العلمية • بل يقنعون بأخذ المكتشفات العلمية ، أو بالسطو عليها أو باستعارتها ثم يضيفون اليها اضافة هنا واطافة هناك • يفعلون هذا في العلم وفي تطبيقاته التكنولوجية • لكن هل الفن شيء غير هذا ؟ ان معظم آيات الفن موضوعاتها منقولة أو معارة عن موضوعات أخرى قديمة • فمعانير القصيدة والقصة والمسرحية واللوحة الفنية تتكرر بين الأدباء والفنانين من جيل الى جيل ، يأخذها الجيل اللاحق عن أجيال سابقة • لكن الابتكار في الفن هو في الثوب الجديد الذي يلبسه الفنان للهيكل القديم • لأن الفن كله هو الكسوة الجديدة لكعبة لا تتغير • وليس الفنان مجددا عندما يأتي لنا بموضوع غريب ، بل هو مجدد عندما يأتي لنا بالجديد في موضوع غير جديد • اننا نحكم عليه بأنه يجدد حتى وهو يقلد • وهكذا الحال في

التكنولوجيا ، واليابانية منها بصفة خاصة • اذا أنها تحرص على أن
ترتدى دائما ثوبا جديدا يناسب العصر ، بل ويناسب العام الذى نحن
فيه • وترفض أن تعيش أمامنا كالممثلين بثياب تاريخية • ولهذا فإنها
تتولجيا ذات طابع فنى أصيل •



وأخيرا فليس ثمة وسيلة حقيقية وفعالة لتحقيق السلام وابعاد
شبح الحرب بين الدول المتصارعة الا أن تأخذ هذه الدول بالأساليب
التكنولوجية الالكترونية المتقدمة فى ميدان التسليح • فتصبح أوراق
اللب عند كل طرف مكتسوفة أمام الطرف الآخر ، مما يؤدي حتما الى أن
ينتشمع التوتر القائم بينها ليحل محله السلام القائم على الاحترام
المبادل والتقدير المتكافئ لقوة كل منها • حقا ان هذه الوسيلة التى
تتبعها الدول لتحقيق السلام ستؤدي حتما الى سباق فى التسليح بينها •
لكن يبدو أننا لا مفر من هذا ليتحقق السلام فى ربوع هذا العالم الذى
كان دائما لا يحترم الا القوى ، فأصبح لا يحترم الا القوى التكنولوجى ،
والتكنولوجيا فى تحقيقها لهذا النوع من السلام تمثل شرا لا بد منه • لكنه
شر سيؤدي حتما الى الخير ، وتحقيق العدالة بين الشعوب •

القاهرة فى ٤ فبراير ١٩٧٥

مشكلة أخلاقية :

« مرج البحرين يلتقيان ، بينهما بوزخ لا يبغيان »

الأساس في الاخلاق الاسلامية وفي كل أخلاق هو العمل لا النية •
- وقول الرسول عليه الصلاة والسلام « انما الأعمال بالنيات » لا يعنى
تفضيل النية على العمل ، بل يعنى أن معيار الحكم على العمل من ناحية
الخير أو الشر انما يكمن في النية ، حتى لو حالت الظروف الخارجة عن
ارادة الفرد — سواء وصفناها بأنها بشرية أو الهية — دون تجسد النية
في عمل ، أو دون امتدادها فيه ، فأوقفت تنفيذه أو أرجأته الى حين أو
حولت اتجاهه من الخير الى الشر أو العكس •

وبالرغم من أن كلمة « النية » نفسها غير دقيقة • اذ من الممكن أن
تعنى الباعث على الفعل أو الغاية منه أو الاثنين ، الا أن الذى نريد التأكيد
عليه هنا هو أن النية المصاحبة للعمل تكون من ناحية الخير أو الشر نية
واحدة • ولا أقصد بذلك أن يكون للعمل الواحد نية واحدة فقط ، اذ من
الجائز أن تتعدد النيات في مراحل العمل المختلفة ، فيصبح للعمل الواحد
نيات متعددة • لكن الذى أقصده أنه سواء كان للعمل الذى أمامنا نية واحدة
أو أكثر ، فان هذه النية أو النيات اما أن تكون خيرة على طول الخط ، أو
شريرة على طول الخط • ولا يمكن أن تجتمع نيتان احدهما شريرة
والأخرى خيرة في عمل واحد • لماذا ؟ لأن مياه النيتين ليست واحدة ، أو
لأن كثافتها مختلفة ، ولا يمكن أن يختلط هذا بذاك : هذا عذاب فرات ،
وهذا ملح أجاج ، وبينهما حجر محجور ، أو بينهما برزخ يجعل أحدهما
لا يبغى على الآخر • وذلك لأن الخبيث لا يمازج الطيب أبدا ، وان كان
قد يخدعنا أحيانا ، فيبدو لنا وكأنه التقى به ومازجه أو امتزج به • مع
أنه لم ولن يمتزج به •

هذا هو التفسير الذى بدا لى معقولا في تأويل الآيتين الكريمتين
الوحيدتين اللتين ورد فيهما هذا التشبيه القرآنى الذى جعلته عنوانا لهذا

المقال • الآية (رقم ٥٣ من سورة الفرقان) : فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهادا كبيرا • وهو الذى مرج البحرين • هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا • والآيات (١٤ — ٢١ من سورة الرحمن) « خلق الانسان من صلصال كالفخار • وخلق الجان من مارج من نار ، فبأى آلاء ربكما تكذبان •••• مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » •

والسياق فى الموضوعين واحد هو السياق الأخلاقى الذى يصور طبيعة البشر وتكوينهم ، ويتحدث فيه الله الى رسوله عن واجبه فى مجاهدة النفس البشرية المعقدة ، والتي تلتوى أحيانا عند الكافرين التواء يستلزم جهادا كبيرا • اذ قد يحدث أن نجد أنفسنا أمام فعل شرير ، قصد به ايقاع الشر والأذى بشخص معين • وحشدت فى سبيل ذلك الجهود ، وحكيت الدسائس ، ودبرت المؤامرات • هنا ونجد أنفسنا أمام فعل شرير وقع ، وأمام نية شريرة لا شك فى شريرتها صاحبت هذا الفعل • لكن الذين تأمروا ودبروا ومكروا يزعمون لنا أن نيتهم كانت خيرة ، وأنهم ما قصدوا من عملهم الا وجه الله ، وأن عملهم وان كان فى ظاهره شرا الا أنه ينطوى على الخير لهذا الشخص الذى كان هدفا لمؤامراتهم أو لشخص آخر ••• واذا خدعتنا أقوال هؤلاء المتآمرين فاننا سنجد أنفسنا أمام فعل واحد له نيتان : نية شريرة ظاهرة مقطوع بها ، تجسدت فى فعل الشر الذى تم ، ونية أخرى خفية مزعومة يزعم هؤلاء المتآمرين أنها كانت خيرة • هنا ويجبىء كلام الحق سبحانه وتعالى قاطعا فى تلك المشكلة المحيرة فيقول لنا الله : لا تصدقوا هؤلاء الكافرين الذين التوت ضمايرهم فخدعوكم بعض الوقت • لأن المياه الخبيثة لا تمتزج أبدا بالمياه الطيبة ، ولا تبغى احداهما على الأخرى لأن بينهما برزخا وحجرا محجورا • ومعنى هذا أن نيتهم التى يزعمون لنا أنها كانت خيرة لم تكن فى حقيقة الأمر الا « شماعة » علقوا عليها شرورهم وآثامهم ، وأن مؤامراتهم ونياتهم كانت شرا كلها على طول الخط ، والخير منها براء وأنهم فى هذا الذى دبروه قد تخلوا عن

طبيعتهم الانسانية الرخوة الرحيمة التي قال الله تعالى عنها انها من صلصال ، واستحالوا الى شياطين وجان تكوينهم نارى • ولهذا كله باعوا بغضب من الله ومن الناس ، وسيحقيق بهم العذاب أينما كانوا فى الدنيا وفى الآخرة • ذلك بأنهم ظلموا وكانوا من المعتدين •

والا لو سلمنا مع هؤلاء الكفار بأن من الممكن أن يتم الشر أو الفعل الخبيث من خلال نية فاضلة أو قصد خير نبيل ، أو لو سلمنا بالعكس ، وفى كلمة واحدة ، لو سلمنا باختلاط المياه هنا وهناك ، فسيكون هذا هو مبدأ « ماكيافيللى » المعروف : الغاية تبرر الوسيلة • فاذا فتحت سيادة منزلها لتسهيل العلاقات المشبوهة مثلا ، وقالت لنا انها ما فعلت ذلك الا لتعظ الناس فى الفضيلة ، لأنها وجدت أن وعظ الناس فى الفضيلة لا يؤتى ثماره الا فى مثل تلك البيئة ، فهل نصدقها ؟ المطلوب منا طبعاً أن لا نصدق تلك السيدة الملتوية ونقول لها ان نيتها شر وفعلها شر ، لأن مجرى مياه الشر مجرى واحد يبدأ بالنية وينتهى بالفعل ، وكذلك مجرى مياه الخير • فهذا المبدأ القرآنى المنزل اذن : مبدأ « مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ لا يبغيان » أروع نقد لمبدأ « ماكيافيللى » المشهور : الغاية تبرر الوسيلة • وهو فضلا عن كونه مبدأ أخلاقيا ساميا فهو مبدأ سياسى أيضا ، لأن السياسة اذا انفصلت عن الأخلاق فى أمة من الأمم ، فلا خير فى هذه الأمة أبدا •

والمطلوب من المسلم دائما أن لا يصد عن سبيل الله ، وأنه عندما يرى ارادة الله تسيير بعمل ما أو بشخص ما فى اتجاه معين ، فليس له أن يقف فى وجه هذا التيار ، لأنه لن يبلغ من وراء ذلك شيئا ، ولأن الله غالب على أمره ، ولأنه سبحانه هو الكفيل دائما باظهار الحق مهما طال به الأمد •

هذا التفسير الأخلاقى السلوكى للتشبيه القرآنى الرائع الذى ورد فى الموضعين المشار اليهما يختلف عن كل التفسيرات الكونية التى أوردتها له كتب التفسير • فابن جرير الطبرى مثلا ، ومن ورائه كثيرون ، يقول :

قيل البحران بحر السماء وبحر الأرض يلتقيان كل عام • وقيل : بحر فارس وبحر الروم • وابن كثير يقدم تفسيراً آخر لعنه من أحسن ما قرأت فيقول في تفسيره : ان الله مرج البحرين أى خلق المائين الحلو والملح فالحلو كالأنهار والعيون والآبار ، وهذا هو العذب الفرات • والملح هو ماء البحار أى المحيطات • وجعل بينهما برزخاً وحجراً • وهو اليبس أو اليابس من الأرض ، حيث أن الأرض اليابسة تمنع اختلاط المائين • وقيل أيضاً فى المائين تقابل ماء النيل بماء البحر عند مدينة رأس البر • فهذه التفسير الكونية أو الطبيعية جائزة ، وقد تؤيدها بعض الظواهر الحديثة مثل ظاهرة اختفاء السفن فى مثلث « برمودا » نظراً لتجاوزها الحد أو البرزخ الذى يفصل بين مياه البحرين هناك • لكنها ليست ملزمة • وقد تخرج أمامها المصلح الجزائرى الشيخ عبد الحميد بن باديس فلم يعرض لها فى تفسيره للقرآن وآثر عدم تفسير التشبيه القرآنى إطلاقاً ، لكيلا يتبوأ مقعده من النار بتفسير ما لا يعلم أو بترديد ما لا يقبله عقله أيضاً • ولكنى هنا قد غامرت بتقديم ذلك التفسير الأخلاقى • والله تعالى أعلم • وتبقى بعد هذا مشكلة علم التفسير نفسه ، وهى مشكلة عويصة حقاً ليس هنا مجال الخوض فيها لأنه قد يكون فى إثارتها اجابة شخصية — وموضوعية أيضاً من وجهة نظرى — عن قولى بخصوص هذا التفسير الأخلاقى للتشبيه القرآنى انه « بدا لى مقبولا » •

التوحيد والشرك والاحاد

المدخل السليم لكل دعوة دينية غيورة على دينها لم يكن ولن يكون محاربة الالحاد بل هو مقاومة الشرك • حقا ان الشرك كلمة قديمة • في حين أن الالحاد كلمة لها جاذبيتها العصرية • لكن من مضارها المباشرة أنها تخدر المسلمين وتشعرهم كذبا بأن الاسلام بخير ، وأن الاخطار الوحيدة التي تهدده تأتيه من الخارج ، من هؤلاء الذين أعلنوا براءتهم من كل دين • مع أن هذا غير صحيح اذ أن الاخطار التي تهدد الاسلام من الداخل أفدح أثرا •

لهذا فقد تابعت تلك الحملة التي يشنها في هذه الأيام فريق من المسلمين ضد فريق آخر يتهموهم فيها بالالحاد ، لا بل بالردة ، بغير قليل من القلق وتساءلت فيما بينى وبين نفسى : ماذا لو رد أصحاب الفريق المتهم بالالحاد ضد الفريق الاول على سبيل المثال تلك الآية : « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شيء » لو فعلوا ذلك لأصبحنا جميعا كفارا ، ولأصبح الجو مهيا لظهور فرق ضالة كثيرة يعرفها دارسو الفكر الاسلامى • ثم تساءلت أيضا فى اخلاص : ما الذى سيجنيه الاسلام من وراء حملة كهذه ؟ والجواب أن الاسلام فى معركة كهذه لن يكسب أرضا بالتأكيد لأن الارض التى يقف عليها الملحد وهو انسان حدد موقفه بوضوح فأنكر وجود الله أصلا وقطع جميع خطوط الاتصال بينى وبينه ، أرض مفقودة سلفا تضاف الى تلك الارض الاخرى التى يفقدها الاسلام اليوم فى الشام على يد رجال السياسة تحت قصف المدافع والصواريخ •

كلا أن روح الاسلام تأبى علينا الدخول فى تلك المعارك الكلامية الجدلية التى تفرق شمل المسلمين • ولعل هذا هو نفس السبب الذى جعل

القرآن الكريم لا يوجه تهمة الالحاد أبدا الى الخصوم ، بل وصفهم بالشرك • ولم ترد كلمة الالحاد في القرآن كله الا في موضعين او ثلاثة ، وفي معنى يقترب من معنى الشرك وليس بالمعنى الذى نستعملها فيه الان • وعلى العكس من ذلك نجد القرآن كله موجها ضد الشرك والمشركين •

ذلك أن الاسلام قد افترض حسن النية عند الانسان من ناحية عقيدة وجود الله فقضية وجود الله التى يجعل منها الفيلسوف شغله الشاغل قد نظر اليها القرآن الكريم على العكس من ذلك — على أنها قضية مفروغ منها ، ليس هناك مجال لطرحها لأن الناس مؤمنون بالله بفطرتهم ولأن الله تعالى قد ارتضى عند ولادتهم أو فى نشأتهم الأولى أن يلونهم أو يصبغهم بصبغة الايمان « صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة » وهى صبغة يقول بعض المفسرين انها لا ترتفع بماء الشبهة •

لكن الالحاد موجود • وهو أمر واقع • كان ثمة الحاد وسيكون دائما الحاد فى كل مكان وزمان • فكيف نوفق بين هذا الواقع وبين قول القرآن ان الاسلام فى معناه العام الذى يعنى التسليم لله يمثل « فطرت الله التى فطر الناس عليها » ؟ وجهة نظر الاسلام هنا أن الالحاد تشويه للفطرة الانسانية وقد صوره الرسول فى صورة كاركاتورية فقال ان الملحد كالبهيمة الجذباء ويمثل حالة غير سوية أدت اليها ظروف بيئية غير عادية لكن المهم أنه اذا زالت هذه الظروف أو راجع الانسان نفسه فانه سيهتدى الى الايمان بفطرته وسيجد نفسه حينئذ أمام شىء مألوف ، أمام طبيعته الأصلية التى كان عليها فى نشأته الأولى • أعنى أنه لن يجد نفسه أمام طبيعة غريبة عليه ، يجاهد نفسه ويروضها على التمشى معها بل سيجد نفسه وكأنه أصبح فى بيته ، وستعود اليه سكينته •

على أى حال فان الدعوة الاسلامية لم توجه همها الى الالحاد والملحدين ، اذ أنها فطنت بحق الى أن الذين يعتنقون الالحاد طائفة محدودة : هي طائفة الدهريين الذين يقولون « ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » والى أن الاثر الضار الذى نتركه هذه الطائفة فى النفوس محدود وغير بعيد •

لكن الضرر الحقيقى الذى يتهدد الاسلام دائما يأتيه على يد جماعة آمنوا بالله حقاً ، لكن ايمانهم كان ايماناً ضعيفاً باهتاً ، لم يترك أى أثر فى نفوسهم ولم ينعكس على سلوكهم العملى وهؤلاء هم جماعة الشرك والمشركين الذين كانوا يمثلون الكثرة الغالبة من العرب الجاهلين • كان هؤلاء يؤمنون بالله كما قلت • والآيات التى تؤكد هذه كثيرة مثل : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون » ومثل « ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله ••• » ومثل « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ، فانى يؤفكون » الخ • لكن لا يغرنك ايمانهم هذا أيها القارىء • ولن يخدعك • انه ايمان باللسان فقط ، يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم ولو كان حقاً قد تغلغل هذا الايمان فى قلوبهم لانعكس على سلوكهم لان لغة القلوب عقد أو ميثاق قوى يصل مباشرة بين الكلمة والفعل • ومن اجل هذا نزل القرآن الكريم على قلب الرسول كما ينص كتاب الله •

و ضد هؤلاء بعينهم خاض الرسول معاركه • ومن أجل هؤلاء بالذات • لا من أجل الملحدين — كانت الدعوة الاسلامية • هؤلاء هم جماعة المشركين الذين لم تكن مشكلتهم مع الله ورسوله مشكلة لا ايمان او الحاد ، بل مشكلة ايمان ظاهرى فقط كان ايمانهم نصف ايمان لأنه لم يكن له أى أثر فى سلوكهم • والدهش حقاً فى مسألة الايمان أنه لا يتجزأ أبداً • ينبغى أن يؤخذ ككل : أى باعتباره عقيدة بين الانسان وربّه من ناحية وسلوكا يعكس هذه العقيدة من ناحية ثانية • أما اذا اقتصر الانسان

فيه على الناحية الأولى فقط وكان ايمانه بهذا نصف ايمان ان صح هذا التعبير • فان نصف الايمان هذا سيكون مساويا تماما لعدم الايمان •

وهذا هو الشرك بعينه • ماهو الشرك ؟ الشرك في تعريفه البسيط هو مراعاة غير الله في الأعمال • ومن هو المشرك ؟ المشرك انسان يقول لا اله الا الله بلسانه فقط ولكن أفعاله تدل على أنه لم يتشرب عقيدة التوحيد ، ولم يتمثلها في نفسه •

من هذا نستخلص أمورا على جانب كبير من الأهمية :

١ — يقال دائما ان الجديد الذى جاء به الاسلام هو فكرة التوحيد • والحق أن فكرة التوحيد كانت معروفة عند الجاهليين منذ ابراهيم عليه السلام وهى دين الحنفاء او الحنيفية لكن الجاهليين لم يكونوا يطبقونها بالممارسة فى حياتهم العملية : اجتماعيا واقتصاديا وخلقيا • وهذا هو الجديد الذى جاء به الاسلام دعاهم الى وضع فكرة التوحيد موضع التنفيذ فى كل نواحي حياتهم : لأنه فطن الى انهم عطلوا تطبيق التوحيد فى حياتهم ، أى انهم كانوا « معطلة » بمعنى من المعانى وضعوا عقيدة التوحيد على الرف ، قالوا بأنسنتهم فقط أنهم يؤمنون بالله بل وباله واحد ، لكن سلوكهم لم ينطق ولم يشعر بشيء من هذا • كان الجاهليون اذن معوقين لفكرة التوحيد • وضعوا العراقيل فى الطريق لتطبيقها عمليا • لكن التعويق هنا وفى هذا المجال بالذات لم يكن يعنى تأجيل التنفيذ ، بل الهدم ومعنى هذا أن الجاهليين كانوا أيضا هدامين •

٢ — عندما دعا الاسلام عرب الجاهلية الى تطبيق فكرة التوحيد فى حياتهم العملية فانه كان بهذا يدعوهم الى نبذ الشرك والعدول عنه • ومعنى هذا ان الشرك الذى كان الجاهليون يمارسونه فى حياتهم كلها لم يكن يدل على ديانة بل كان التعبير العام عن تعطيل دين التوحيد فى الحياة العملية اجتماعيا واقتصاديا وسلوكيا ودينيا •

٣ — عندما دعا الاسلام الجاهليين الى نبذ الشرك عبر عن ذلك بدعوتهم الى عبادة الله الواحد •

والعبادة ليست هي الصلاة فقط • العبادة معناها التوجه الى الله وخشيته ومحاسبة النفس أمامه في كل نشاط يصدر عن الانسان ، وفي كل عمل فكري أو يدوي يمارسه الانسان في حياته العملية • والجدير بالذكر أن عبادة الله الواحد كانت دعوة جميع الانبياء والرسل منذ نوح عليه السلام • كان كل نبي يقول لقومه • يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره • بل ان جميع الانبياء كانوا مسلمين •

نبذ الشرك اذن كان معناه من الناحية العملية عبادة الله الواحد بهذا المعنى لكلمة العبادة وينبغي أن نفهم كلمة العبادة ومشتقاتها كلما التقينا بها في كتاب الله الكريم بهذا المعنى العام لها •

٤ — عندما دعا الاسلام الجاهليين الى نبذ الشرك فان هذه الدعوة كانت تتضمن بالتالى نبذ عبادة الاوثان • لان عبادة الاوثان او الاصنام هي الشكل التعبيري أو التعبير الرمزي للشرك بوجه عام • انها ليست ديانة كما يقال عادة • حقا لقد انتشرت قبل ظهور الاسلام في شبه الجزيرة حتى أصبحت مظهرا مستقلا قائما بذاته ولكن عبادة الاوثان كانت مجرد تعبير رمزي للشرك وكان الشرك بدوره تعطيلًا للتوحيد في الحياة العملية كما قلنا •

من هذا نستخلص خطأ القول بأن الاسلام جاء بالتوحيد على أنقاض عبادة الاوثان • وهو تعبير شائع • ذلك لان ممارسة الجاهليين لعبادة الاوثان وتقديم القرابين للاصنام لم يكن الا التعبير الرمزي لممارستهم للشرك ، ولم يكن الشرك بدوره الا تعبيرًا عمليًا عن ثورتهم المضادة ضد التوحيد أو عن فشلهم قبل مجيء الاسلام في تطبيق فكرة التوحيد وأخذها مأخذ الجد في حياتهم كلها •

أما التعبير الرمزي الذي قدمه الاسلام بديلا عن عبادة الاوثان فهو الصلاة بركعاتها وسجاداتها وحركاتها المعروفة والتي علمنا اياها الرسول قائلًا صلوا كما رأيتموني أصلي ولا أقصد طبعًا من القول بأن الصلاة

تعبير رمزي عن التوحيد أن أقل من قيمتها ، فهي عماد الدين من أقامها فقد أقام الدين بل أقصد انها ليست كل العبادة ، أو انها لا تطابق العبادة عبادة الله الواحد لان العبادة سلوك اجتماعي اقتصادي اخلاقي عام في الحياة كلها وهي البديل العملي الذي قدمه الاسلام لتأخذ نظرية التوحيد طريقها الى التطبيق والممارسة والبراكسيس • كما يقول الفلاسفة المعاصرون • وذلك في مقابل الشرك الذي كان قد تفشى في حياة الجاهليين وتفشى أكثر منه تعبيره الرمزي وهو عبادة الاوثان حتى غطت هذه العبادة على الشرك نفسه ، وبالتالي على التوحيد وأصبح ينظر اليها على انها ديانته مستقلة •

الصلاة التي قدمها الاسلام ولو أنها تعبیر رمزي عن عبادة الله الواحد ، فان قيمتها الكبرى انها تذكرنا خمس مرات في اليوم بالله الواحد • انها عملية متابعة دائمة لوضع فكرة التوحيد موضع التنفيذ في كل ما مر بنا من أعمال في اليوم الواحد • حقا ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر • هذا حق لكن وظيفتها العامة الشاملة التي حددها لها الاسلام ان تكون متابعة دائمة من جانب الانسان لممارسته العملية للتوحيد في أعماله اليومية ، ومراجعة مستمرة لتطبيق فكرة التوحيد في كل ما يصدر عنا من نشاط •

ولنقف قليلا بعد هذه الايضاحات عند عبادة الله الواحد وهي تمثل الجديد الذي أتى به الاسلام والتي تبين لنا أن عناصرها كثيرة فهي ليست مجرد فكرة نظرية مجردة عن التوحيد ، بل هي تطبيق شامل للنظرية • وهي التي تقابل الشرك باعتبار أن الشرك سلوك اجتماعي عام يمثل تعطيلا لنظرية التوحيد في الممارسة العملية وهي أخيرا ليست مجرد الصلاة بل هي أشمل من ذلك وأعم باعتبار أن الصلاة هي الشكل التعبيري أو الرمزي لتطبيق نظرية التوحيد تماما كما كانت عبادة الاوثان هي الشكل التعبيري لعدم تطبيق هذه النظرية •

لنقف قليلا عند عبادة الله الواحد بكل عناصرها لنتبين المنهج الذي

اتبعه القرآن في دعوة الجاهليين اليها ولنقارن بينها وبين بعض ما يجري في حياتنا المعاصرة •

فقد كان الاسلام يعرف تماما أن عرب الجاهلية يؤمنون بالله • لا بل كان يعرف انهم على دراية بفكرة الله الواحد • والايات التي ذكرناها سابقا تؤكد ذلك • وكان هذا الاله عندهم خالقا رازقا • وبعبارة اخرى كان هذا الاله في نظرهم ربا لان الربوبية تعنى ذلك • وابتداء من هذا الاله الواحد الرب وجههم الاسلام تدريجيا الى الاله الواحد المعبود • وجههم الى عبادة الله الواحد او الى الالهية وسألهم : لم تتوجهون في عبادتكم اى في كل نواحى نشاطكم الذهنى والعملى — الى غير هذا الاله الواحد الذى تقرون بوجوده وتقرون فضلا عن ذلك بأنه خالق رازق ؟ لم هذا التناقض بين القول والفعل ، بين الفكر والعمل ؟

هذا هو الأسلوب التدريجى التربوى الذى اتبعه الاسلام في دعوة الجاهليين الى تطبيق نظرية التوحيد •

وهو في هذا يذكرهم ففى لفظة أخرى بأن كل شىء في الكون يعبد الله عمليا من خلال قيامه بوظيفته التى رسمها له الله فكل شىء يسبح بحمد الله : المادة الكواكب والشجر والدواب • • • الخ أى أن الممالك كلها : مملكة المادة والمملكة النباتية والمملكة الحيوانية وعالم الافلاك جميع افراد هذه الممالك تقوم بوظائفها ولا تخرج عن التوانين التى رسمها لها الله وهى بهذا تعبدوه وتسبح بحمده • فلم اذن يشذ الانسان عن كل هذه الممالك ولا يعبد الله أثناء تأديته لوظائفه في الحياة ؟ والقرآن في هذا يوجه عتابا رقيقا الى الانسان فيقول له ان بعض البشر ينسى عبادة الله الواحد في غمرة حياته الاجتماعية التى يحيها فيقول الله سبحانه « الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب • وكثير من الناس • وكثير حق عليه العذاب » ففى قوله تعالى « وكثير من الناس » يشعر بأن بعض الناس لا يسجد لله في حياته ، لا بمعنى أنه ينسى الصلاة فقط ، بل بمعنى أنه لا يراعى

وجه الله الواحد في اعماله •

وهاك بعض الصور في حياتنا المعاصرة ليتسنى لنا المقارنة •

انسان يزاحمنا في الصلاة ، ويخدعنا منظره حتى نوشك أن نصدق أنه بلغ في طريق التقوى حدا بعيدا ثم نلتقى به بعد ذلك في زحمة الحياة ، وتحت ضغط الظروف المختلفة نجده وهو يحرق البخور لقوى بشرية ومادية واقتصادية ، ونراه بأعيننا وهو يصغر أو يتصاغر حجمه أمامها ، ويقف منها موقف العابر أو المحب لها • يحبها كحبه الله أو أكثر ، ويتخذها أندادا لله أو من دونه وأصبحت هذه القوى تمثل في حياته مراكز قوى تتعاضد في عينيه حتى تسد الطريق الى الله • وفي مرحلة لاحقة ، تقوم هذه القوى في حياته مقام الله نفسه • بمعنى انها لا تعد مجرد وسائل يتقرب بها الى الله زلفى ، بل أصبحت بالنسبة الى صاحبنا هي هي الله المعبود ونقساءل : أليس هذا هو الشرك بعينه ؟ هو شرك معاصر لكنه الشرك نفسه على أى حال •

صورة أخرى انسان هداه الله وآمن به واتقاه حق تقاته ثم — وعلى حين فجأه وفي منعطف من تلك المنعطفات الحادة التي تواجه الانسان في حياته ، في لحظة من تلك اللحظات الحاسمة التي يمتحن فيها البشر ليعرف الله سرائرهم ومقدار تغلغل الخير أو الشر في نفوسهم ، نجده وقد كفر بالله ، والتوى وارتكب في لحظة واحدة من الشر ما محا به كل صنوف الخير التي قدمها • هذا الكفر بعد الايمان هو أشد أنواع الكفر ويصف الله تعالى الكافر الذي وقع في هذا الشرك فيقول : « فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير » •

لا أريد أن استرسل في الحديث عن ألوان الشرك المعاصر التي لا تختلف في روحها عن الشرك القديم • لكنى أردت فقط أن أقول ان الشرك لم ينقض عهده وأننا بحاجة الى تصحيح لتطبيق ثورة التوحيد في حياتنا لأننا قد انقلبنا على أعقابنا وبدلا من أن نطبق ونمارس التوحيد

أصبحنا نطبق الشرك على نطاق واسع وفي أشكال جديدة طريفة •
والكشف عن هذه الألوان من الشرك المعاصر ، وتوعية الناس لضرورة
اعادة تطبيق فكرة التوحيد في حياتهم العملية هو أهم ما ينبغي أن يوجه
انظارنا اليه الدعاة المسلمون •

الشرك كلمة من الكلمات النادرة التي تهتدى اليها الانسانية وهي
تعبر مضيقا من تلك المضائق الفكرية التي تكون مقبلة عليها قبل ان تشهد
تحولاتها العظيمة في شتى الميادين وهي كلمة من الكلمات الوظيفية
الاجرائية التي تعبر عن تعطيل عام لتطبيق فكرة التوحيد او نظرية
التوحيد انها ثورة مضادة شاملة من حيث تعويقها لتطبيق التوحيد
وممارسته • فعلينا أن نلتفت الى خطورتها • فالانسان المعاصر يواجه
قوى ضاغطة كثيرة في حياته ، يتوهم بها في بعض الاحيان أن الأمور كلها
أصبحت في يدها • فيقع في عبادتها وفي الشرك بالله الواحد ، ويمارس في
سبيل ارضائها كل أنواع الانحرافات لأن الشرك ليس شيئا آخر الا
الانحرافات المختلفة لنظرية التوحيد في مجال التطبيق • أما الايمان
الحقيقي فهو مسئولية كبرى ، ومحاسنة دائمة للنفس ، ورفض كل تلك
القوى التي سدت الطريق من دون الله الواحد •

الانسان المعاصر أصبح يعبد تلك القوى في الوقت الذي يعبد الله •
وهذا هو الشرك بعينه ومهمة الدعوة الاسلامية أن توضح للمسلمين أن
الايمان اما ان يكون ايمانا بالله واحد أو لا يكون ، مهمتها أن توضح للناس
أن الايمان هو العملية الوحيدة التي اذا وضعت فيها علامة (+) فان
النتيجة لن تزيد كما يحدث في كل عمليات الجمع بل ستكون النتيجة صفرا
أو بالأحرى ستكون النتيجة بالناقص (-) •

وباختصار فان الاسلام باختياره الشرك والمشركين كخصم له انما
اراد أن يقول للناس في بساطة ما نقوئه جميعا اليوم من أن التطبيق أهم من
النظرية • فضلا عن أنه برهن بهذا الاختيار على فهمه العميق للنفس
البشرية التي لا تستقر على حال ، والتي تتكالب في حياتها العملية على

بعض الاوهام والاصنام الاجتماعية والمادية فتكفر بعد ايمان او تكفر مع
الايمان •

فالايمان ليس حالة ثابتة وصلنا اليها كمسلمين وانتهت مهمتنا • لهذا
نقرأ في كتاب الله آيات كثيرة نقول : ياأيها الذين آمنوا آمنوا بالله • ونقول
وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون ونقول « ذلك بأنهم آمنوا ثم
كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ••• الخ » •

هذا الشرك هو أخطر ما يتهدد الدعوة الاسلامية أما عملية امتشاق
السيوف ضد الألحاد والملحدين في هذا الوقت بالذات • فاني اشك كثيرا
في النتائج التي ستسفر عنها هذه المعركة وأعتقد ان الداعين يخطئون
نفسيا واجتماعيا ودينيا في حق أمتهم الاسلامية وفي حق عقيدتهم من
حيث أرادوا الاصلاح وتأمل اخيرا أيها القارئ أن الاسلام عندما اختار
الشرك ليكون نقطة الحوار مع الخصوم اختارها بعناية لأنه لم يشأ أن
يبدأ معهم معركة خاسرة ، لم يشأ أن يبدأ معهم والكبارى مقطوعة بينه
وبينهم ، لم يشأ أن يبدأ معهم من الصفر كما يبدأ الانسان حوار مع
الملحد ، بل اراد أن يبدأ معهم من نقطة تقبل مراجعة النفس ، وتسمح
بالاقتناع والاعتناع • فهذا أسلم عاقبة من الناحية السيكلوجية أن
يفترض الرسول أن الخصوم مشركون أو كفار • مع ملاحظة أن الكفر
يعنى في أصله اللغوى التغطية : تغطية الايمان كما يقال كفر الفلاح البذر
أى غطاه بالتراب •

أما أسلوب الرسول في معاملة هؤلاء المشركين أو الكفار فقد كان
يختلف بحسب الاحوال • تارة يأمره الله بأن يهجرهم هجرا جميلا ، وتارة
أخرى يأمره بأن يغلظ عليهم وبأن يقاتلهم بعنف ويذكره بين هذا وذلك أن
بعضهم لا يحق لهم دخول المسجد الحرام مع أنهم يسكنون في رحابه •

نحو فلسفه قرآنية

(من الخلافة الى الأمانة)

.. الانسان ليس فقط هدف كل تنمية ، وليس فقط المحك لكل نظام
سياسي ، بل انه فضلا عن هذا وذاك ، وقبل هذا وذاك يمثل الغاية من
الخلق كله : خلق الله للعالم *

فقد خلق الله السموات والأرض وما بينهما ، وسخر للانسان معظم
ما في الكون * زين سماءه بكواكب ونجوم وجعلها حرسا وشهباً ،
ومصابيح وحفظاً ، ومواقيت لحياته ، وهداية لصلاته * وملاً أرضه
وبحاره بصيد ثمين أكل منه لحماً طرياً ، وحيوانات وأنعام امتطى
سهولتها ، ووجد فيها منافع كثيرة ، وشرب من ضرعها لبناً صافياً لذة
للشاربين ، واتخذ من جلودها وأصوافها وأوبارها أثاثاً ومتاعاً ، ولباساً
ورياشاً * وجعل الله له مما خلق ظلالاً ، ومن الجبال رواسب وأكتافاً *
وأنزل له من السماء ماء عذباً سائغاً أجرى به أنهاره وينابيعه ، وسقاه
طهوراً الى الأرض الجرز فأخرجت زرعاً وعشبة ، وحدائق غلباً ، وجنات
من نخيل وأعقاب ، صنوان وغير صنوان ، متعة للناظرين ولذة
للاكلين الخ جعل هذا كله في خدمة الانسان ومن أجله *

سخر الله للانسان هذا كله لأنه خليفته في أرضه * له الخلافة والله
الولاية * وبوسعنا أن نقول أيضاً بشيء من التجاوز في التعبير أن
الانسان له الخلافة والولاية معا * وذلك لأنه بالرغم من أن الولاية لله
الحق ، فان ولاية الانسان هنا ولاية بالانابة أو بالتفويض * وهذا هو
بعينه معنى الخلافة * فالانسان هو المتولى أو هو الوالى * والله هو الولى
أو المولى *

والانسان هو المتولى أو الوالى بما ميزه الله عن أفراد الممالك
الأخرى التى خلقها معه بالعقل ، الذى نستطيع أن نحصر وظائفه في

وظيفتين : التفكير والتفكر • وهما مختلفتان • فالتفكير تأمل ذهني ، أقل تجريدا من التصور وأكثر صدقا وتسمولا منه لأن الانسان يفكر بعقله وقلبه وعواطفه وخياله واحاسيسه جميعا ، لكن الصفة الرئيسية للتفكير أنه بعيد عن الواقع ، أو هو في أحسن الظروف تشكيل مسبق للواقع ، وتخطيط له • وهو في جملة تأمل عقلائي • أما التفكير فان أدواته أو وسائله هي بعينها أدوات ووسائل التفكير ، ألا وهي العقل والقلب والعواطف والخيال والاحاسيس والوجدانات ، ولكنه يختلف عنه في أنه ليس تأملا بل هو نظر مصاحب للواقع • ولهذا لا نجد في القرآن الكريم كلمة التفكير ، بل نجد كلمات مثل النظر والتفكر والتدبر • والنظر يختلف عن التأمل • وذلك لأن هذا الأخير ذاتي ، يتخذ موضوعه من الصور العقلية بأنواعها • وهو طابع الفلسفة الغربية وحضارتها • وهو أيضا طابع الفلسفة الاسلامية التي اتخذت نقطة بدئها من الفلسفة اليونانية • أما النظر فموضوعه آيات الله في الكون ، ويهدف أول ما يهدف اليه الى الوقوف على صلة كل ما في الكون بالله الخالق • ولهذا كان الطابع المميز للفلسفة القرآنية وهي غير الفلسفة الاسلامية •

وعلى أي حال ، فان الانسان قد أصبح بهذه الملكات خليفة لله في الأرض • وأهم درس خرج به من تلك الخلافة أنه لا يمكن أن يكون مجرد جزء من عالم المادة • فقد أدرك الانسان أن الله كرمه بأن حرره من عالم المادة ، وجعله متميزا عنه ، مسيطرا عليه ، متحكما فيه ، وممسكا بزمامه • ولهذا أطلق الفلاسفة على عالم الفكر بأنواعه تسمية لها دلالتها الكبيرة بأن دعوه : عالم الحرية • وهو مؤسس عندهم اما على التفكير العقلي ، واما على التخيل الخصب • وفي كل منهما خير • لكنهم غالبا يقصدون بهذا العالم عالما بشريا خالصا : بشريا في نقطة بدئه وفي أهدافه أيضا ، باعتبار أن البشرية هنا تعنى عندهم وفي المحل الأول التحرر من سلطة الكنيسة • أما عالم التفكير فهو أيضا عالم الحرية دون شك • ولكنه يتميز بأنه يصاحب الواقع للتفتيش عن البعد الحقيقي لكل ما في الكون أي صلة الكون

بالخالق • وقد أراد الاسلام أن يؤكد هنا أن الحرية والدين لا يتعارضان أبداً ، لأن الله يحب أن يعبدَهُ انسان حر ، والانسان الحر هو وحده الذى يعبد الله حق عبادته ومصدر حرية الانسان هنا هو عبوديته لله وحده ، تلك العبودية التى تمثل بحق الضمان الوحيد والأكيد لتحرره من سائر العبوديات الأخرى •



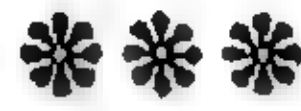
والاسلام يرى أن الرغبة فى البحث عن الله الخالق ، بل والاعتقاد بوجوده أمر فطرى • ومعنى هذا أن مشكلة وجود الله التى يعنى بها الفلاسفة أشد العناية ويتنافسون فى تقديم البراهين العقلية حولها : معها أو ضدها ينظر اليها الاسلام على أنها مشكلة زائفة ، مفروغ منها وغير موجودة • ذلك لأن الانسان كل انسان ، من حيث أنه خليفة الله ، اذا ما سلك طريق النظر والتفكر ، فلا بد أن يحصل من تلقاء نفسه الى وجود الله ، أو على الأقل الى وجود اله • فهذا اللون الفطرى البسيط من الايمان هو فطرة الله التى فطر الناس عليها • من حيث أن الله تعالى قد ارتضى عند ولادة الانسان أو فى نشأته الأولى من الناحية التاريخية أن يلونه ويصبغه بصبغة الايمان « صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة » • وهى صبغة يقول بعض المفسرين انها لا ترتفع بماء الشبه •

لكن هل معنى هذا أن الالحاد غير موجود ؟

الواقع أن الاسلام يرى أن الانكار المطلق لوجود الله ليس الا تشويهاً للفطرة الانسانية • وقد صورهُ الرسول فى صورة كاريكاتورية فقال ان الانسان الذى يقف هذا الموقف كالبهيمة الجذعاء ، أى أنه يمثل حالة غير سوية ، أدت اليها ظروف غير عادية • لكن متى زالت هذه الظروف أو راجع الانسان نفسه فانه سيهتدى الى الايمان بفطرته • وحينئذ يكون قد عاد الى طبيعته الاصلية • وهذا الانكار لوجود الله ليس الا موقف طائفة محدودة من البشر سميت تسمية

وضعية بطائفة الدهريين ، وهى تسمية مأخوذة من الآية التى وردت فى سورة الجاثية ، وهى : « ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » • ولكن علينا أن نلاحظ أن هذا الانكار لوجود الله لا يسميه القرآن الكريم الحادا • ولهذا فان المعنى المعاصر الذى أخذته هذه الكلمة لا وجود له فى كتاب الله • لأن الالحاد فى القرآن « الحاد فى أسماء الله » ، بمعنى تعطيل لصفاته تعالى أى لأفعاله ، وإضافتها الى غيره من الانداد الذين يعبدونهم البعض من دونه • كأن ينسى الانسان مثلا أن الله سميع بصير ويضيف هاذين الاسمين أو الفعلين الى غيره : بشرا كان أو مادة أو صنما •••• الخ • وهذا هو الشرك بعينه •

وهكذا نرى أن معنى الخلافة مرتبط بقدرات الانسان العقلية والنظرية والعلمية التى تتيح له السيطرة على الكون وتجعله أيضا قادرا على الوصول الى فكرة الله ووجوده معا •



لكن الدين ليس مجرد اقرار بوجود الله • بل هو عبادة لله • أكثر من هذا • فالدين المنزل توحيد • أى أنه ليس فقط عبادة لله ، بل هو الاقتصار على عبادته وحده دون أن يشرك الانسان فى تلك العبادة أحدا سواه • وإذا أضفنا الى هذا أن العبادة لا تعنى الصلاة فقط ، بل هى كلمة شاملة تضم كل ما يصدر عن الانسان من نشاط بالقول أو بالعمل ذهنى أو الحركى ويقصد فيه وجه الله والخير ، فان الاسلام حين يطالبنا بعبادة الله فهو يتطلب منا على هذا النحو أن يكون الله « حاصرا » أمامنا فى كل ما نقوم به ، وأن نستشعر وجوده ونستلهمه دوما • الأمر الذى لم يكن يفعله عرب الجاهلية • فقد كانوا يقرون بوجوده ، ويعترفون به خالقاً رازقاً — أى رباً — ، كما تشير الى ذلك آيات كثيرة مثل : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى تؤفكون » • « ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله » ••••• الخ • ولكن ايمانهم هذا لم يكن الا

ايماننا باللسان فقط ، كانوا يقولون بالسنتهم وبأفواههم ما ليس في قلوبهم • وبهذا يكونون قد وضعوا وجود الله « على الرف » كما نقول اليوم ، وعطلوا وجوده الحقيقي • فكانوا معطلة بمعنى من المعانى • ولو كان قد تغلغل هذا الايمان في قلوبهم لانعكس على سلوكهم ، لأن لغة القلوب عقد أو ميثاق قوى يصل مباشرة بين الكلمة والفعل • ومن أجل هذا نزل القرآن الكريم على قلب الرسول كما ينص كتاب الله • لو كان قد تغلغل هذا الايمان في قلوبهم لما اتجهوا الى أصنامهم وآلهتهم ، ويذبحون عند أقدامها القرايين ويزعمون بعد هذا أنهم انما يفعلون هذا تقربا الى الله وزلفى •

ولهذا دارت المعارك بين الرسول وهؤلاء المشركين • لم تكن هذه المعارك من أجل حملهم على الاقرار بوجود الله ، اذ كانوا يقرون به • بل كانوا يقرون بالله الواحد لكن كان سلوكهم ينطق بغير هذا • لم يكن لديهم مانع في أن يتفقوا مع الرسول على التوحيد ، لكنهم اذا خلو الى أنفسهم وواجهوا المضغوط التي كانوا يواجهونها في حياتهم ، عادوا الى الشرك • وهذا يدلنا على أنهم لم يكونوا أمناء فيما عاهدوا الله ورسوله عليه • ويدلنا على أن مشكلتهم الرئيسية مع الرسول لم تكن التوحيد ، بل كانت تطبيق التوحيد •



من هنا تبدأ الأمانة الى جانب الخلافة • فالأمانة في الاسلام معناها الصمود في تطبيق التوحيد • وذلك لأن الاسلام ليس مجرد نظرية ، بل هو في المحل الأول تطبيق للنظرية • كانت النظرية : نظرية التوحيد ، موجودة من قديم ، من زمن ابراهيم عليه السلام أول الأنبياء وأول المسلمين • جميع الرسل قالوا بالتوحيد ، لأن الله بعثهم ينادون في الناس : يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره • جميع الرسل كانوا مسلمين لأنهم أسلموا وجههم لله وحده • لكن الاسلام وحده هو الذي نجح في التطبيق • لقد تعثرت دعوات الرسل جميعها • فقراطيس موسى

تبعثرت وأخفيت كما يقول القرآن ، وبهذا لم يطبق موسى دين الله • ودعوة السيد المسيح هي الأخرى قد تبعثرت في حياته ، وشهدت تطبيقا ما بعد أن توفاه الله ورفعته إليه ليظهره من الذين كفروا • وبعد أن كان قد أحس السيد المسيح نفسه منهم الكفر • • كما يشير الى ذلك القرآن الكريم • أما الاسلام فهو وحده الذى نجح رسوله في تطبيقه عمليا وسلوكيا وسياسيا ابان حياته • ولهذا كان خاتم الاديان والرسالات •

والاسلام يعرف تماما أن الحفاظ على تلك الأمانة مفهومة على أنها تطبيق للتوحيد في حياة الانسان كلها أمر شاق عسير • ولهذا يقول القرآن الكريم في بعض الآيات : « يا أيها الذين آمنوا » ، ويقول لنا ان هذه الأمانة عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان ، وهو لا يعلم أنه قد ظلم نفسه بهذا الحمل الثقيل • ولكنه على أى حال حملها أو قبل أن يحملها بكل الشجاعة والعزة والوقوف أمام التحدى • لقد بدأ الانسان في أول عهده بأن أعطى العهد والميثاق على حمل الأمانة : « واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة اذا كنا عن هذا غافلين » • ولكن الذين لأماناتهم وعهدهم راعون قليلون جدا بالمقياس الى كثيرين غيرهم لم يستطيعوا أن يصمدوا الى آخر الطريق أو الى بعضه ، فسقطوا في الشرك •

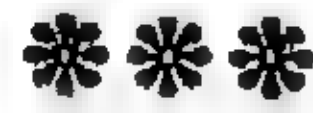
ونحن نتحدث اليوم عن الشرك على أنه انقضى وولى أو على أنه من أساطير الأولين • ونتحدث عن المشركين على أنهم قوم انقرضوا من قديم • وهذا تصوير خاطئ تماما • لأن الشرك في الاسلام يمثل الثورة المضادة للتوحيد • وهى ثورة مستمرة لأن أعداء التقدم والحرية وكرامة الانسان لم ينتهوا ولن ينتهوا • وعلى هذا ، فاذا كانت ثورة التوحيد مستمرة ، فان استمراريتها تتضمن في الوقت نفسه وجودا مستمرا لأعدائها أى للمشركين • فالشرك مضيق فكرى من تلك المضايق الفكرية والسلوكية التى يحلو للمصلحين والرسل أن يحشروا أنفسهم فيها ،

ويقفوا أثناء معركتهم فيها على حد موسى حيناً ، وعلى شفا الهاوية حيناً آخر ، لكنهم لا يبالون • لأنهم يعرفون أن شرارة الفكر والأمل لا تتوقد الا في تلك المضائق الفكرية التي تصبح بالنسبة اليهم معركة حياة أو موت ، معركة يكتب لهم فيها أن يكونوا أو لا يكونوا •

وقد سوى الاسلام بين الشرك والكفر ، مع أنهما نظريا وفكريا غير متطابقين لأن الشرك ايمان بالزائد ، أو ايمان بأكثر من اله ، في حين أن الكفر لا ايمان ، وان كان الاسلام يصوره تطلقا على أنه ليس الا تغطية للايمان الفطري ، على نحو ما نقول كفر الفلاح الحبوب أو البذور اذا غطاها بالتراب • لكن هذا الايمان بالزيادة يساوى تماما في الاسلام عدم الايمان أو الكفر • وهذا التصوير للشرك على أنه الكفر بعينه ليس له الا معنى واحد هو أن المهم في الاسلام هو تطبيق التوحيد وليس مجرد التوحيد النظري •

والانسان المعاصر أترأه قد بعد عن الشرك ؟

أنه يواجه ضغوطا كثيرة في حياته ، يتوهم في بعض الأحيان أن الامور أصبحت في أيدي بعض القوى ، بعض مراكز القوى لأنه لا يراها الا في ضوء الامتيازات التي حصلوا عليها بطريق أو بآخر ، فيقع في عبادتها ويمارس في سبيل ارضائها كل أنواع الانحرافات ليتقرب اليها بثتى الوسائل • وهو في هذا كله يهون على نفسه ويفقد كرامته وعزته وحرية ، ويتصاغر حتى يبدو صفرا من الأصفار ، فيشرك بالله أو يكفر به — والمعنى واحد — ويكون بهذا قد نقض العهد ، ونكث عن الميثاق : وخان الأمانة •



ولكن الحديث عن الأمانة قد يكون في حاجة الى مزيد من الضوء فكل ما في الكون يعبد الله عمليا من خلال قيامه بوظيفته التي يرسمها له الله • كل شيء يسبح بحمد الله : المادة والكواكب والشجر والدواب

الممالك كلها : مملكة المادة ، والمملكة النباتية ، والمملكة الحيوانية ، وعالم
الأفلاك والملائكة • • جميع أفراد هذه الممالك تقوم بوظائفها ، وتستجيب
لغرائزها متبعة في ذلك تلك القوانين التي ركبها الله فيها أو رسمها لها •
وهي بهذا تعبدده وتسبح بحمده • وبمعنى آخر ، كل ما في الكون —
باستثناء الانسان — يعبد الله حال قيامه بوظيفته ، وقيامه بوظيفته يمثل
في الوقت نفسه عبادته لله وتسبيحه بحمده • مصداقا لقوله تعالى : « ألم
تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض ، والطير صافات كل قد علم
صلاته وتسبيحه • والله عليم بما يفعلون » • فهنا تطابق تام بين الوظيفة
والعبادة •

أما الانسان فهو وحده الذي يشذ عن تلك القاعدة • هو وحده الذي
يستطيع — اذا شاء — أن يكون جاحدا ، أن يختار أحد النجدين ، أن
يمشي بمزاجه في الطريق الذي يوصله الى الضلال ، ويبتعد به عن عبادة
الله الواحد ، لكن دون أن يصرفه ذلك عن تأدية وظيفته الاجتماعية
المعروفة • بمعنى أن عدم عبادته لله وحده وعدم اتجاهه بعمله الى وجهه
الكريم ، دون سواه وعدم خشيته له سبحانه ، كل هذا يتم حال قيامه
بوظيفته ومن خلالها أو بمعنى آخر أنه لا يتوقف عن أداء وظيفته اذا
رفض عبادة الله • ذلك بأن الله تعالى لم يشرف مملكة من الممالك الأخرى
بالقدرة على الخطأ والخطيئة معا : الخطأ في ميدان المعرفة والخطيئة في
ميدان السلوك ، وان كان قد شرف بعضها بالخطأ فقط • ان أفراد تلك
الممالك لا تملك أن تخطيء • انها تود لو أخطأت • ولكن هيهات • انها
تسير في حياتها على قضبان من حديد ، في طريق مرسوم لها بعناية فائقة
لم تترك لها فيه أي قدر ضئيل من الحرية • ولهذا فانها لا تملك الا أن
تسبح بحمد الله • ان هذه الممالك أهم أمثالنا حقا ، كما تشير الى ذلك
الآية الكريمة ، لكنها أمثالنا فقط في تجمعاتها وسعيها الى الرزق وفي بعض
أنشطتها • لكنها لا تبلغ من هذا كله تلك الدرجة الرفيعة التي بلغها
الانسان في مملكته • وأيضا فانها ليست قادرة على معصية الله ، كما هو
الحال في الانسان •

الانسان وحده هو الذى يستطيع أن يعبد الله أو يكون جاحدا له •
يستطيع العصيان أو الطاعة ، الضلال أو الهدى • ولا يكف فى الحالتين
عن القيام بوظيفته الاجتماعية أو وظيفته فى الحياة • تلك الوظيفة التى
يؤديها فى جميع الاحوال ، ليعيش أو ليكسب قوته وهو يؤديها على أرضيه
من الظروف التى يكون نصفها على الأقل تابعا منه ومن ارادته ومن
مواهبه ، ويكون نصفها الآخر مفروضا عليه • لكنه يلمح أثناء عمله بعض
المناسبات أو « الاسباب » التى تزوده بمدد ، يستطيع اذا أحسن التطلع
اليه ، وأطال التفرس فيه — فى صمت وخشوع — أن يرفع الغشاوة التى
تحيط بحياته ، فيصبح بصره حديدا ، وتضحى نظركه ثاقبة نافذة بعيدة
تخترق الحجب ، وتصل به الى أبعد مما يراه الآخرون • أما اذا كان
عاجزا عن فك الطلسم ، وازالة الأقنعة فانه سيظل يؤدي وظيفته
ليعيش ، وقد يمدد الله بمزيد من الاغطية ليتدثر بها ، ولكنه سيكون قد
فقد الطريق اليه •

على أى حال ، فان الانسان وحده هو الذى يكتشف هذا الطريق
أو ذاك • فاذا سار فى الطريق الأول بعد اكتشافه له ، فانه سيصل الى
الله بمحض حريته ، ويعبده باختياره أثناء ممارسته لوظيفته وقيامه
بواجباته نحو نفسه وأسرته ومجتمعه • وليس قبل هذه الممارسة بحال
من الأحوال • وذلك لأن حرية الاختيار قد تكون حرية عقلية صرفة ، تقع
فى زمان ما قبل الفعل ، وستكون حينذاك ضئيلة القيمة لأنها لن تكون
مصحوبة بموقف فى الحياة وستكون أدنى الى حرية سطحية مقرفة ،
يسمىها الفلاسفة بحرية استواء الطرفين •

وهكذا نرى أن الخلافة أو الولاية : خلافة الانسان لله فى الارض ،
قد اكتسبت بعدا جديدا • فبعد أن كانت رمزا لعالم الحرية أو التحرر من
تلك القيود التى تسير عليها المادة ، أصبحت تتضمن المسئولية : مسئولية
عبادة الله وحده وتلك هى الأمانة التى عرضت على السموات والأرض

والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الانسان •

فالأمانة خلافة وزيادة ، هي خلافة وعبادة لله مع عدم الشرك به • ان كل اثناس خلفاء ، ولكن ليسوا كلهم أمناء أو ليسوا من الأمناء • الخلافة مطروحة في الطريق كما يقول الجاحظ في حديثه عن الألفاظ وفي مجال التفرقة بينها وبين المعاني ، انها حق لكل الناس ، أما الأمانة فانها متروكة للانسان يصل اليها باختياره ، وعلى طريق وعرف يصف الله الانسان أثناء عبوره له بقوله : « يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه » • ومعنى هذا أن الطريق الى الله هو طريق الكادحين ، وهذا لا يتعارض أبدا مع وجود كادحين بمعنى آخر • ولكن بالرغم من هذا ، فان هذا الطريق الذي يسير عليه الأمناء طريق ميسور اذا صحت عزيمة السالكين فيه ، اذ أنه لا يتطلب من الانسان أكثر من أن يكون مؤمنا ، أي أن يراعى وجه الله في العمل الذي يقوم به ، ولا يقدم على معصيته ، ولا يشرك به أحدا ، ولا يلبس ايمانه بظلم ، وأن يكون جادا في خلع جميع الأنداد ، وطرح كل الأرباب • وفي ترويض نفسه باستمرار على تركيتها وتطهيرها • وادا فعل الانسان ذاك ، واستجاب من خلال ممارساته المتعددة في الحياة لداعي الأمانة والايمان فانه سيكون حينئذ مسبحا بحمد الله ، عابدا له في عمله ، وسيكون هذا السلوك مصحوبا بتأديته الصلاة والفروض بطبيعة الحال •

وفي ضوء هذا نستطيع أن نفهم ذلك العتاب الرقيق الذي يوجهه الله تعالى الى الانسان يسأله وهو يحاوره : لم يسبح كل ما في الكون بحمدي ، وتعبدني المادة والنبات والحيوان والأفلاك ، ولا يفعل هذا بعض البشر ؟ لقد منحتك أيها الانسان الخلافة ، فهل يا ترى أكون قد أخطأت — تعالى الله عن ذلك — في أن زدت على ذلك بأن حملتك الأمانة ؟ اننى أرى — هكذا أتخيل النجوى الالهية — أن الانسان جدير لا بتلك الخلافة التي منحتها له هبة ومنة وفضلا ، بل أيضا بالأمانة التي عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها هو بشجاعته وكبريائه واعتزازه بنفسه • فلم اذن ينقض العهد الذي قطعه على نفسه معي ؟ يقول الله تعالى : « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في

الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ، وكثير من الناس • وكثير حق عليه العذاب » • وفي قوله تعالى : « وكثير من الناس حق عليه العذاب » أو في قوله « وكثير من الناس » الأولى ، بشعر بأن بعض الناس وعددهم ليس بالقليل — لا يسجد لله في حياته ، لا بمعنى أنه يترك الصلاة فقط بل بمعنى أنه لا يرضى الله في أعماله ولا في معاملته للناس •



وهكذا ترى معي أيها القارئ أن الانسان عندما جمع في شخصه بين الخلافة (الولاية بالتفويض) والأمانة فإنه كان قد قبل بهذا وباختياره المحض ذلك التحدي الذي وضعه الله فيه • فعليه إذن أن يصمد لتلك الأمانة • والا فإن خلافته ستكون اسميه فقط ما دامت عارية عن الأمانة ، والله تعالى عندما أنعم عليه بالخلافة جعل الكون كله في قبضته ، وأضاف إليه كل الحقوق • وتلك أقصى درجات التكريم • وذلك لأن الحقوق التي قد يبدو أن الله تركها لتتمتع بها بعض الممالك الأخرى ، وأهمها حق الدفاع عن النفس ورد العدوان أو الاعتداء ، كما نشاهد ذلك بوضوح في المملكة الحيوانية ، فإن الحيوانات لا تستطيع المحافظة عليها الا بتصريح من الانسان ، ويتساهل من جانبه • فهي حقوق « ملحقه » بعلم الانسان واراادته ومشيتته • أما الانسان فهو وحده الذي يملك بارادته كل الحقوق • وحقوقه نابعة من ذاته ، ومستمد من شخصيا حقوقه طبيعية أعطاها الله له ليحافظ عليها ، ويعض عليها بالتواجد ، وأهمها حق الحرية ويتضمن رفض كل العبوديات ، وحق المساواة ويتضمن رفض كل ألوان التفرقة العنصرية وما شابهها ، مع العدالة في التوزيع •

ليس عجيبا بعد هذا أن نرى بعض الناس يتنازلون تحت ضغوط كثيرة عن بعض تلك الحقوق ؟ انهم يتلفتون حولهم بعد هذا فيجدون وجودهم وكيانهم كله وقد أصبح « ملحقا » بقوة أخرى من قوى الشرك والطغيان : مادية كانت أو بشرية ؟ ثم ألا يكون في هذا التنازل

الاضطرارى الاختيارى من جانب بعض البشر عن الأمانة التى عاهدوا الله عليها ظلما لأنفسهم أى ظلم وتحقيرا لأنفسهم بأيديهم ؟ فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » • ويقول الله تعالى على لسان لقمان وهو يعظ ابنه : « قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم » • انهم لا يدرون اذن أنهم بهذا التنازل عن حقوقهم وكرامتهم يكونون قد فرطوا فى الأمانة، وبهذا يكونون قد أشركوا وأصبحوا كفارا • ان الانسان بعد أن تقلد الخلافة لم يستطع فى كثير من الأحيان أن يجمع بينها وبين الأمانة • ومن جمع بينهما فقد فاز فوزا عظيما • ومن تقلد الولاية دون أن يزينها بالأمانة ، فقد تولى •

الخلافة نظرية • والأمانة عملية • الخلافة غزوات عقلية علمية قصد بها عمارة الأرض • وهى المعنية بقول الله عن آدم انه تعالى علمه الأسماء كلها فأنبأ هو الملائكة بها ، فكان أن سجدوا كلهم له الا ابليس وهى أيضا نظرية فى التوحيد • أما الأمانة فهى تطبيق للنظرية من خلال مواقف عملية مؤسسة على القيم الأخلاقية والدينية • العلماء الذين لم يؤسسوا علمهم على التقوى خلفاء نسوا الأمانة ، فتاهوا وضلوا طريق الهداية • أما العلماء الذين جمعوا فى شخصهم بين الخلافة والأمانة فهم أهل الصفة ، وأولو العزم الذين استمسكوا بالعروة الوثقى لا انفصام لها • وقد كرم الله بنى آدم بالخلافة والأمانة معا • وعلى الانسان ان يتذكر أول ما يتذكر أن ولايته لها فترة زمنية محدودة • تتمثل بالنسبة الى الانسان الفرد فى تلك الأيام المحدودة التى يقضى فيها على ظهر الأرض قبل أن يوائمه أجله المحتوم • وبالنسبة الى النوع الانسانى والى كل ما فى الكون تتمثل فى تلك الفترة التى أخبرنا الله تعالى بأنها موقوته كذلك • وصدقنا بما يقوله سبحانه • اذ أنه جعل من انتهاء الفترة الأولى آية وإشارة الى فناء الحياة كلها • وبعبارة أخرى فان من يساوره الشك حول فناء العالم ، عليه أن ينظر الى حياته هو وحياة أشباهه من الناس ليتحقق من أن كل من عليها فان • والانسان الذى يدرك تلك الحقيقة ادراكا واعيا عليه أن يعتصم

بحبل الله ، وأن يرعى أمانته ويتفادى قدر طاقته أن لا يجعل من مده
خلافته أو ولايته مجرد خلافة اسمية •

حينئذ سيدرك الانسان أن الولاية لله الحق ، أو أن الولاية الحق
لله • وأن ولايته لم تكن الا ولاية مستعارة ، حتى لو كان قد جمع فيها بين
الخلافة والأمانة • ذلك لأنه حتى لو أحسنا الظن به ، وافترضنا أنه من بين
الذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ، فانه لم يكن في هذا الا حارساً للأمانة •
ولم يكن مصدرها ولا تبعها الذي منه جاءت • لم يكن بحال من الأحوال
معينها الذي لا تفنى كلماته ، ولا تفرغ خزائن أماناته ، لم يكن أبداً ذلك
النور الذي يستضيء به كل نور •



وأيا ما يكون الأمر فان الانسان الذي جمع في شخصه بين الخلافة
والأمانة يمثل في نظر الله تعالى حالة ما ينبغي أن يكون عليه الانسان ،
لا حالته الفعلية الواقعية التي تمثل ما كان منه وما سيكون •

واذا وجهنا أنظارنا نحو تلك الحالة المثلى للانسان ، فهل نكون
مغالين اذا قلنا في تعبير جسور قد يصدم البعض بأن القوتين العظمتين في
هذا العالم هما الله والانسان ؟ لا بمعنى أن الانسان ند لله — تعالى
سبحانه عن ذلك — بل بمعنى أن الانسان لن يصل الى الله أبداً اذا نظرنا
اليه نظرتنا الى حجر ملقى في الطريق أو اذا سـوينا بينه وبين أية قوة
أخرى في الكون • ونحن نقول بهذا لننبه الاذهان الغافلة الى عظمة
الانسان ، والى عزته وكرامته التي أرادها له الله حين قلده الخلافة وحمله
الأمانة • أما من يفرط في أمانته بعد هذا ، ومن يرتضى في أحضان قوة
أخرى أيا كانت مادية أو بشرية ، فلن يكون الله مسئولا عنه • لأنه تولى ،
لن يكون الله وليه لأنه طلب « الحماية » واحتوى بمن لا يستطيع حمايته ،
واتجه الى ما سوى الله فأهانته الله وأذله ، وسيكون هو بعينه ذلك الأتقى
الذي لا يموت فيها ولا يحيا •

الانسان اذن في صورته تلك هو الهدف من الخلق كله ، ليس فقط بمعنى أن الله قد سخر له كل ما في الكون ، وقلده صولجان الخزيمة وحمله الأمانة فحملها باعتزاز وعزة ، شاكرًا لله تلك الثقة الغالية التي وضعها فيه ، بل أيضا بمعنى أنه يمثل بالنسبة الى الله المحك الحقيقي لطاعته أو لعصيانه الاختياريين •

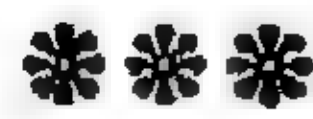
والفلاسفة يعبرون عن الهدف أو الغاية من أى شىء أو فى أى عمل أو فى أى اجتماع أو فى أية معركة بتعبير معروف هو العلة الغائية • وذلك لأن العلة عندهم لا تعنى فقط السبب الموجد ، بل تعنى أيضا الهدف من وجود الشىء • وليس من شك فى أن توضيح الهدف أو وضوحه فى أى ميدان من ميادين النشاط الانسانى يكون جافزا قويا على انجاز العمل على الوجه الأكمل • فضلا عن سيطرة الهدف على العمل نفسه من أوله الى آخره ، لأن الغاية من العمل تهوم فوق رأس الانسان أو فوق رأس الناس المشتركين فى عمل ما • فلا غرابة بعد هذا اذا نظرنا الى الغاية على أنها علة : علة غائية •

لكن العلة الغائية تتفرد من بين جميع أنواع العلل الأخرى بأنها تتأخر عن العمل ولا تسبقه على نحو ما يفهم عادة من كلمة العلة • انها قد تصاحبه ، شأنها فى ذلك شأن بعض أنواع العلة ، ولكن محصلتها وانحكم عليها لا يظهران الا بعد تمام العمل • واليك المثال التالى : فالهدف من التجارة مثلاً هو الكسب أو الربح ، بمعنى أن الربح هو العلة الغائية المحركة لكل العمليات التجارية • ولكن هذه العلة لا تتضح الا فى آخر المطاف ، بعد أن تنتهى التجارة ويجلس التاجر يحسب ميزانه التجارى ، ويوازن بين دخله ومنصرفه ليتحقق من ربحه أو خسارته •

وهكذا شأن الحياة الانسانية بالنسبة الى الله والانسان معا • يريد كل منهما أن تحقق هذه الحياة الغاية منها وأن تكون حياة رابحة • والربح هنا للانسان • أما الله فانه غنى عن العالمين • ومن الطبيعى أن لا يظهر

هذا الربح الا في آخر المطاف ، عند حساب المكسب والخسارة ، وقد تظهر بعض بوادره عند انقضاء مرحلة من مراحل العمر • أرأيت بعد هذا الى تشبيه الحياة الانسانية بالتجارة في القرآن الكريم ؟ انه غير بعيد عن تلك المعانى • فالمؤمنون يرجون تجارة لن تبور • والضالون قد اشتقوا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم • ومعنى الحساب أيضا في كتاب الله ليس بعيدا عن تلك الدائرة • فاذا كان الانسان يحسب مكسبه وخسارته في الحياة ، فان الله خير الحاسبين وأسرعهم • والناس منهم من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية • ومنهم من خفت موازينه فأمه هاوية • هؤلاء يعملون ، ولكن الاحباط يحيط بهم : يحبط الله أعمالهم •

والنفس بعد هذا وذاك لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت • يحسب لها في خانه « له » (بلغة البنوك) ما حققته من ربح أو كسب مشروع حصلت عليه بعرق جبينها وكد يمينها ، بكل العزة والكرامة ، وبغير ما تفريط في حقوقها ، أو اهدار لشرفها وتصاغر أمام قوى وهمية ، يعبدها البعض من دون الله ، فيصبحون متعيشين ومرترقين ومتكسبين ، ويكتب لهم هذا « التكسب » في خانه « منه » • وذلك لأنهم ما حصلوا على ما حصلوا عليه الا تكسبا وليس كسبا ، بعد أن يكونوا قد انتقصوا من كرامتهم وفرطوا في أمانتهم • أنهم لم يبيعوا عرقهم وجهدهم كما كان ينبغي أن يفعلوا بل ابتاعوه • فتكسبوا وخسروا أنفسهم • نكسوا اللواء لأن ولاءهم كان لن باعوا ضمائرهم له • فماتوا ولم يحيوا وان كانوا يعيشون •



وبعد فاذا كان وجود الانسان على هذه الأرض يمثل تحديا قبله الانسان راضيا يوم حمل الأمانة ، أفلا يدعونا هذا الى أن ننظر من حولنا نحن العرب الى ذلك التحدي الأكبر الذي ساقه الله اليينا في حياتنا على أنه آية من آياته ؟ وأعنى به الوجود الاسرائيلي الذي أصبح يتخلل الكيان

العربي ، ويتهدده من كل صوب ، نحسبه بنظرنا القصير شرا وقد يكون فيه الخير كله ؟

ان هذا الوجود الاسرائيلي ليس فقط فرصة ليقظتنا ونهضتنا وشعورنا بوجودنا واجتماع لكلماتنا وتحقيق وحدتنا ، بل هو أيضا — فيما يبدو — فرصة ثمينة أمامنا لتحسين أخلاقنا وسلوكنا وللتعرف على ديننا ولتعميق إيماننا . انذا على سبيل المثال نصف العدو الاسرائيلي بالعدوان والظلم والغرور والصلف والرغبة في اذلالنا . . . الخ ، ثم نتلفت داخل مجتمعاتنا الصغيرة والكبيرة وفي كل شئوننا فنجد أننا نرتكب كل تلك الرذائل فيما بيننا وبين أنفسنا ، ونمارسها جميعا في أبشع صورة ، ونظن خاطئين أن هذه نقرة وتلك نقرة أخرى ، مع أنهما نقرة واحدة . ثم ترانا أيضا ندعو الى الصمود : الصمود أمام العدو الاسرائيلي وأمام التحديات الاقتصادية . لكن هذا لا يمنعنا في الوقت نفسه في حياتنا اليومية والأخلاقية والإدارية من أن يدوس بعضنا بعضا بالاقدام ، غير عابئين بعزة الانسان الفرد وكرامته ، كأن صمود الفرد غير وارد في الإصلاح ولا يحسب له حساب ، وكأن الوحدة الأخلاقية للأمة — كما يقول الرئيس ديستان في تعبير أنيق مهذب وهو يشرح أسس الديمقراطية السليمة — غير مطلوبة أو كأنها نقرة ، والصمود الأول نقرة أخرى مع أنهما واحدة . والله لن ينصر الا القوم المؤمنين الذين يفعلون ما يقولون في كل أمورهم ، ويفهمون بوعى صادق أن الانسان هدف الخلق كله ، أو أن الخلق كان من أجل الخلق (والخلق الأخيرة بمعنى الناس في الاستعمال الشائع) والصادق معا ويثبتون لله أنهم هم القادرون على الوفاء بميثاق الأمانة الذي أخذه الله على بني اسرائيل هناك ، فوق الطور ، طور سيناء ، لكنهم نقضوه واعتدوا فحققت عليهم كلمة العذاب .

الكويت في أول مايو ١٩٧٧

نحو فينومينولوجية الوعي الزماني في الموسيقى

نحو فينومينولوجية الوعي الزمانى فى الموسيقى (❖)

المهمة التى سأأخذ نفسى بها فى الصفحات القادمة أن أقدم دراسة لبعض مشاكل الزمان فى الموسيقى منظورا إليها من زاوية فينومينولوجية (ظاهرية) • ومعالجة هوسرل لمسألة الزمان تحمل معها آثارا من معالجة كل من هيوم وكانط وذلك من حيث أنه رأى مثلهما أن شـعورنا بالزمان لا يقوم فقط على أساس الشعور بتتابع اللحظات ، وأن هناك فى تكوين الوعي ذاته شيئا ما يسمح لنا بأن نتخطى اللحظة الحاضرة ، وأن نمتد بالفترة التى نحتلها الآن • وبدون هذه القدرة لن يكون بالنسبة إلينا شيء اسمه الوحدة أو الاستمرار الموحد فى النظر الى الأشياء المدركة حسيا • وقد كانت نظرية المعرفة عند كل من هيوم وكانط معنية أساسا بتوجيه الانتباه الى موضوعات الحس العاديه • وفضلا عن هذا فان تحليلهما ليس الا استمرارا لاهتمام الغربيين التقليدي بموضوع الادراك البصرى • الا أن تحليل كانط للزمان خطأ خطوة الى الامام باعتبار أنه نظر الى الزمان على أنه الهيكل الصورى لتجربتنا كلها • فكل ما يمكن أن يمر بنا فى تجربتنا أصبح ينظر اليه من عدسة الزمان • وبالرغم من ذلك فان كانط كان مهتما بنفس الدرجة بأن يظهر لنا أن وعينا الزمانى يدخل فى تكوين العالم الواقعى • وقد واجه فى هذا الصدد صعوبات مصدرها أن الزمان لا يدخل فقط فى بنية تجاربنا التى تسعى الى أن تكون موضوعية بل والتجارب التى تتصل بمجرد شعورنا الذاتى أيضا • أما بالنسبة الى هوسرل فلم تبرز امامه مشكلة وجود الواقع ، وذلك لأن المنهج الفينومينولوجى نفسه يستبق تماما معالجة الواقع • وباستثناء هذا الخلاف بينه وبين كانط فانه اتفق مع هذا الأخير فى النظر الى الزمان على أنه هيكل لوعينا وفى الحاحه — شأنه فى ذلك شأن كانط أيضا — على أهمية الدور الذى يلعبه التذكر فى الادراك • لكنه أضاف الى ذلك نظرتة الخاصة فى أن الزمان ليس فقط مجرد

(❖) تاليف : مارجريت شاترجى — ترجمة : د. يحيى هوبدى •

صوره للادراك الحسى بل لأفعال الوهم والخيال والذاكرة والتجمع أيضا •

وكتابات هوسرل فى الزمان نجدها محصورة بصفة خاصة فى « محاضرات فى ظاهريات الشعور بالزمان الداخلى » التى ألقاها فى الأعوام من ١٩٠٤ الى ١٩١٠ ، وفى مخطوطاته التى جمعت تحت عنوان « البناء الزمانى باعتباره بناء صوريا » (مخطوطات رقم « ح » فى أرشيف هوسرل بلوثنان) ، وفى مواضع متفرقة من كتابه الافكار ومن كتابه « التجربة والحكم » وقد ألح فى كل هذه المواضع على أن الزمان الموضوعى لا يمثل واقعة ظاهرية • واتفق مع برجسون فى النظر الى « الآن » المعاشه على أنها ليست نقطة فى مسار الزمان الموضوعى • وقد خولت له نظريته الفينومينولوجية معالجة المشكلة الميتافيزيقية الرئيسية حول الزمان وهى : كيف يتسنى لنا دون أن نلجأ الى الاحراجية التى وضعها كانط حول مبدأ العلية والتقولات التى تتصل به ان نعيش مع المعية والاستمرار بالرغم من طابع التتابع الذى يسم تجربتنا • فطالما كان الأمر يتعلق بالزمان فان قصدية الشعور الزمانى لا تمثل همزة وصل بين الوعى والعالم بل تمثل عين اللحظات التى تحمل الشعور فى مجراه • وهكذا تحرر هوسرل من التحليل الذرى لمحتويات الذهن الى حد اكبر من الحد الذى تحرر فيه كانط • والحق ان تناوله للوعى وثيق الشبه بمجرى الوعى فى لغة وليم جيمس • والخلاصة ان تكوين الزمان يمثل عند هوسرل أهمية خاصة فى برنامج الذى رسمه للتخلص من النظرة النفسانية • لكن التخلص من المعالجة المضادة لم يكن بأقل أهمية عنده ، وأعنى بهذه المعالجة معالجة الذين كانوا مهتمين بالزمان الموضوعى ، وهو شئ ينبغى أن يظل خارج كل دراسة فينومينولوجية •

واستكشف الجوانب الفينومينولوجية للزمان فى الموسيقى أمر له أهميته ، وذلك للاعتبارات الآتية : —

ان زمانية الوقائع الموسيقية باعتبارها وقائع ظاهرية امر واضح

للعيان الى الحد الذى لن نكون معه مغالين اذا قلنا ان الزمان الظاهرى الباطنى هو الميدان الخاص بالموسيقى • فالموسيقى باطنية الزمان • وكما يقول شونبرج (فى كتابه الالوان والفكرة ، ص ٤٠ — ٤١) « الموسيقى تستعمل الزمان فى اكثر من معنى • فهى تستعمل زمانى وزمانك ، وزمانها هى الخاص » • وعلاوة على ذلك فان الموسيقى تمثل مجالا يكون الحديث فيه عن موضوع منقال امرا غير مستساغ ، ومعنى هذا ان الموسيقى تسلم نفسها الى التحليل الباطنى الذى تقوم به الفلسفه الفينومينولوجية • وايضا فان خصوصية « الآن » فى الموسيقى لها معنى اكثر دقة حتى من الزمان الحاضر او من « الآن » الذى يشغل الفلاسفة انفسهم به • هذا الى أن لغة التغيير أو استخدام الظلال يمكن أن تتضح بصورة فعالة فى درجات الصوت الموسيقى اكثر مما تتضح فى ميدان الأشياء المشاهدة بالبصر • ذلك لأن كل ادراك لحديث زمانى يتضمن من وجهة نظر هوسرل انطبعا حسيا ، واحتفاظا فى الوعى بهذا الانطباع وامتدادا به فى الزمان المستقبل وتحققا له فى الواقع • وبوسع كل منا ان يتحقق من صدق هذا القول اذا ما فكر فقط فى نغمه موسيقيه منفردة أو فى نغم داخل قطعة موسيقية • فكل نغمة موسيقية لها امتداد فى الماضى والمستقبل • وحتى فى هذا المجال فان كلمتى الماضى والمستقبل لهما دلالة خاصة علينا أن نحددها • فكل جملة موسيقية ترسم وراءها ذيلا كذيل الطائفة الكوميت ولها مجالها الخاص • وعناصر البأس والاقبال الايجابى تمثل أجزاء لا تتجزأ من عناصر التجربة الجمالية فى الموسيقى باعتبار ان التوتر يزداد كلما استمر العزف الموسيقى فترة أطول • لكن هذا الكلام سابق لأوانه • ونريد الآن أن نسأل : كيف يتعين أن نبدأ تحليل الوعى الزمانى فى الموسيقى من زاوية فينومينولوجية ؟ هب أننى استمتع الى القطعة الموسيقية المسماة « بمقبرة أناكربون » (١) لهوجو وولف (٢) وأنا أغنى

(١) أناكربون : شاعر غنائى يونانى ولد فى ايونيا فى النصف الثانى من القرن

السادس عشر قبل الميلاد (المترجم) •

(٢) هوجو وولف : مؤلف موسيقى نمساوى (١٨٦٠ — ١٩٠٣) (المترجم) •

احدى الاغنيات الجرمانية الشعبية ستكون فى وقتها تماما بحيث أننى اذا ما قمت بغنائها وأكون فى الوقت نفسه أؤدى افعالا ضد تعاليم الفاظها فان هذا يعنى أننى أغنيها فى غير وقتها وقد أشعر بنفس الشعور حتى لو كانت الأغنية ككل بزمانها الذى تستغرقه تؤدى بالسرعة المناسبة وفى الوقت المناسب . وفضلا عن هذا فلما كان موضوع الاغنية كلها مقتبسا من العصر الهلنى فانها توحى لنا بالزمان الماضى . ولكن تقوم بتحية هذا كله يمكننا أن نقول أيضا ان هذه الاغنية لها مكان افتراضى ووقت خاص بها وأنهما لا يتمشيان فى أى معنى من معانى الزمان التى اشرنا اليها الآن . والمكان الافتراضى للعمل الموسيقى شىء يمكن أن نفهمه بوضوح اكثر اذا كان لهذا العمل أبعاد سيمفونية . لكن حتى فى حالة الاغنيات القصيرة لا يمكننا ان نتجاهل هذه السمة . أما فيما يتصل بالزمان الافتراضى للعمل الموسيقى فانه يثير على العكس من ذلك مشكلة قوامها ما يلى : ان هذا الزمان هو الذى يمنح العمل وجوده فى اللازمان ، او هو الذى يجعلنا نشعر بأننا خارج العالم . وسنكون بحاجة فى هذا الصدد ان نفرق بين الاجناس المختلفة للتأليف الموسيقى فالعنصر المكانى فى عمل موسيقى شامل كالأوبرا مثلا لا يكون فقط افتراضيا بل واقعيأ أما البرامج الموسيقية التى توحى الينا بنوع من المناظر النموذجية (ملاحظة ان البرنامج الجيد لا يوحى الينا بأى منظر) فانها تثير فينا احساسا لا محدودا بالمكان والزمان هو الذى يكون جوهر الموسيقى .

ويبدو أن هذا الاحساس بعنصر اللامحدود جزء لا يتجزأ من طبيعة الموسيقى وبصفة خاصة بعض الجمل الموسيقية . والنغمة التى تخرجها الكمان المسحوبة الطويلة نموذج له . لكن هى نقول ان الايقاع المنتقن لاحدى قطع الموسيقىار « هاندل » (٣) لا يؤدى الى الاحساس به ؟ ان

(٣) هاندل : موسيقار المانى حصل على الجنسية الانجليزية (١٦٨٥ — ١٧٥٩) (المترجم) .

الايقاع في اللحن الموسيقى لا يأتي الا اذا تحكم الموسيقار فيه كما يتحكم الطفل في إطلاق طائرته الورقية شدا وجذبا . أما الجملة النشاز فأنها تكون كالطائرة الورقية التي انطلقت من يد الطفل ولم يعد يسيطر عليها . ومع هذا فان الجملة الموسيقية التي تشعر بالايقاع اذا خرجت عن سياقها فأنها تلقى بنا في اللامحدود تماما كما تلقى بنا الجملة النشاز اذا اقتطعت من سياقها . والحق ان الجملة الموسيقية توضح نظرية السياق في المعنى خيرا مما توضحها لغة الالفاظ (وأنا افكر هنا في الصيغ الموسيقية اكثر مما افكر في الاوبرتات أو في حفلات الأوركسترا الكورالى أو في الاغنيات الشعبية الجماعية التي يكون فيها كلام الاغنية جزءا من الموسيقى) . وليس هناك مجال خير من مجال الموسيقى يوضح لنا صلة ما كان وما سيكون بما هو كائن . والحركات الموسيقية الختامية والأخيرة شواهد واضحة على ما نقول . وتكثيف الموضوع الموسيقى فيما يسمى بالخلاصة أو باعادة التوزيع كلها امثلة على ربط حلقات نظام لا يخطىء في ميدان يشبه في أحكامه ما نشاهده في مجال الاحداث التاريخية .

الا أن هناك بعض المشاكل الفنية أو الاصطلاحية الأخرى من واجبنا أن نوجه انتباهنا اليها الآن . فقد كتب هوسرل في كتابه « فيثومينولوجية الوعي الزمانى الباطنى » (محاضرات القيت في جوتنجن في عام ١٩٠٤ / ١٩٠٥) عن التذكر القريب أو عن احتفاظ الوعي بصورة المدرك وقال عنه انه شبيه بذيل الطائرة الكوميت الذى نراه ملتحما مع ادراكنا الحالى للطائرة . وهذا التشبيه يثير مشكلة في حالة الادراك السمعى وهو الادراك الخاص بالموسيقى ، وذلك لأننا نستطيع أن نقول ان ادراك الماضى هنا ملتحم بالادراك الحاضر التحام ذيل الطائرة الكوميت بالادراك الحالى لجسم الطائرة . الأمر الذى يحمل بدوره معنى متضمنا يتعلق بالوعي . وذلك لانه يبدو ان التصور الكلى لموضوع ما في عرضه وتطويره يفترض مقدما وجود وعى موحد قادر على أن يتخطى الجملة أو العبارة الموسيقية الواحدة . وقد حرص هوسرل في هذا النص على أن يبرر

الفارق بين التذكر الأول (كما نشاهده ملتصقا بالادراك الحاضر) والتذكر الثاني (على سبيل المثال تذكر لحن مضى على سماعه فترة طويلة) • فذهب الى أن التذكر الاخير يتابع من خلال لحن موجود في عالم الوهم ، ومن خلال استماع معين كأنه الاستماع • وحول هذه النقطة تثار مشكلة نظرية تتصل بالنقطة التي نرسم فيها خطأ فاصلا — هذا اذا سلمنا بإمكانية رسم هذا الخط أصلا — بين الماضي المباشر الذي يكون متضمنا فيما يسميه هوسرل بالتذكر الأول ، وما نكون قد سمعناه منذ نصف ساعة مثلا ، وعلى سبيل المثال ما يكون متعلقا بالضربات الافتتاحية في الحركة الاولى • وبوسعنا ان نعبر عن المشكلة نفسها بطريقة أخرى وهي ان نسأل عما اذا كانت التفرقة بين التذكر والاسترجاع (كما يستعملها هوسرل) يمكن ان نطبقها في حالة تفهم الموسيقى • ولنأخذ مثالا • ماذا يحدث لو أنى كنت استمع للسيمفونية الخامسة لبيتهوفن ووصلت الى منتصفها مثلا ثم تذكرت «دقات القدر على الباب» (وهي التي لا تظهر الا في الحركة الثالثة للسيمفونية) فاننى في هذه الحالة لا أكون بصدد ادراك ذيل الطائفة الكوميت وهو ذلك الادراك المصاحب للادراك الأصلي ولا اكون بصدد تكرار لجملة موسيقية أو استرجاع لها • بل أكون متذكرا فقط سواء جاء لى هذا التذكر من خلال التشابه في اللحن او في الايقاع •

وثمة تصور قدمه هوسرل يمكن أن يكون مناسبا هنا ، وهو تصور « التغير » فهو يقول : ان كل لحظة من لحظات الشعور في الحاضر تخضع لقانون التغير • فالآن تتغير دائما وتحتفظ بصور كثيرة تتغير من شكل الى آخر بل ان كل صورة تمثل في حد ذاتها تغيرا مستمرا من حيث أنها تحمل معها — اذا جاز لنا ان نقول بهذا — ميراث الماضي في شكل حلقات من الظلال • ولغة الظلال عند هوسرل تحمل معها نغمات ذات دلالة من خلال الوعي المزود بملكه الاحتفاظ بالصور • ذلك لأن الظل يمتد في نهاية الأمر بجذوره في الموضوع الواقعى للادراك • والظلال تتجمع حول شكل رئيسى

تجمع جزيئات الذره حول النواة (١) • لكن ليس هناك شك حول هدف هوسرل من كتابة الفقرة السابقة التى نناقشها : فهو سرل حريص على أن يبرز استمرار الصور المحتفظة بها فى الوعى ويبرز ظهورها على دفعات • لكن ما الذى يحدث اذا دخلت فى الوعى موضوعات مادية جديدة ؟ اننا نلوذ هنا ايضا بقدرة الوعى على الاحتفاظ بالصور • غير ان هذه القدرة هنا اصبحت امتدادية والافسأكون غير مهيبء لسما ع الحركة الاخيرة عندما يأتى وقتها (وذلك فى مثال السوناتا أو السيمفونية) •

والاضافة التى أضافها هوسرل فى باب نظرية المعرفة تظهر فى الجملة الآتية : « وهكذا فاننا نكون قد ابرزنا الماضى نفسه على أنه ماضى مدرك » • لكن السؤال الذى يثار هنا هو : أين يقع « ماضى » الزمن الماضى ؟ أ يكون لدينا أدنى صلة به فى الوقت الذى ننظر الى كل الماضيين المعطاة على انها ذات صفة مشتركة هى كونها « محابثة » أو مباطنة فى الوعى ؟ ان هوسرل نفسه يضى فيقول « من الواضح ان معنى « الادراك » الذى تحصل عليه هنا لا يتمشى مع الادراك المبكر للشيء • ومن ثم يقدم هوسرل ملاحظة مثيرة حول « الآن » فى حالة الموسيقى • « ان الادراك هنا يمر الواحد منها فوق الآخر وتنتهى فى ادراك مكون لحظة الآن • ومع هذا ، فان هذا الادراك لن يكون الا حدا مثاليا » • وهذا هو التصور الذى يقدمه هوسرل ليساير به ما أطلق عليه فلاسفة آخرون اسم « الحاضر الخاص » • وخصوصية « الآن » فى الموسيقى قائمة فى أن الموسيقى اذا صح هذا التعبير تكون فى حالة مرور او « ترانزيت » حتى بسمعنا لتردد صوت آخر نعمة وتتلاشى الذبذبة الاخيرة فى الاستماع •

(١) بوسعنا ان نوضح وجهة نظر هوسرل حول نواة أى موضوع معين للادراك من خلال ما يسمى بالتجميل الموسيقى وهى عبارة عن النعمة التى ترتسم حولها مراكز للتجميل وتمثل هذه المراكز نواتها • ويمكننا ايضا ان نستخدم هنا لغة الظلال ، الا ان هذه الكلمة تثير بصفة خاصة فى الذهن ارتباطات بصرية •

وعلى هذا النحو يمكننا ان نوافق على القول بأن حد الموسيقى في لحظة الآن في التجربة الموسيقية لحظة مضللة بمعنى خاص ان لم تكن مضللة تضليلاً باطنياً . لكن هل لحظة الآن تمثل البؤرة الحقيقية ام لا ؟ هل هي الرهز الذي يؤسس عليه كل ما عداه ؟ أم أنها بالاحرى موضوع البؤرة : أو الشعاع الرئيسي لقصدية الشعور ، الشعاع الذي يصاحب المستمع ويحمله معه الفنان الذي ينفذ ؟ وهذا القول بأن الآن الموقوتة في الموسيقى تتحرك من خلال الآن الموضوعية يجد ايضاحا بارزا له في هذه الفقرة : « اننا نلتقي بروافد متعددة تعدد وجود سلاسل متنوعة من الانطباعات الحسية تبدأ وتنتهى . وبالرغم من ذلك فاننا نجد صورة ارتباطية تجمعها وذلك ليس فقط بالقدر الذي يؤثر قانون التغير في الآن لتهرب الى الزمان الذي كان ولم يعد وليس فقط بالقدر الذي يؤثر الزمان الذي لم يجيء بعد من ناحية اخرى في الآن منظورا اليها من حيث طبيعتها المنعزلة ، بل لأن ثمة شيئا شبيها بالصورة العامة للآنات شيئا شبيها بوجه عام بنوع من المجري (١) . والآن التي اسميتها بالآن الموضوعية ، شبيهة بما أطلق عليه هوسرل اسم القصدية الطولية التي تمضي وسط مجرى الشعور ، وتظل في حالة من الوحدة الدائمة ومن التطابق الذاتي مع نفسها (٢) في سبيل الشعور . أى ما يدعوه بالقصدية العرضية (عندما أوجه نفسي نحو صوت ما فأنتنى ادخل عامدا في منطقة القصدية العرضية) (٣) فانه ينطبق بصفة خاصة على الصوت المركب وليكن مثلا النقطة التي يلتقى عندها اصوات الكورال او اصوات الاوركسترا .

وعندما يؤكد هوسرل أنه ليس هناك شيء اسمه ادراك للحدث الأول الموقوت وأنه ليس ثمة شيء اسمه ادراك للحدث الاخير ، فان هذا يفضى من تلقاء نفسه الى تفسير معاصر مثير . فالنقطة التي يعرضها هوسرل

-
- (١) هوسرل : ظاهرة الوعي في الزمان الباطنى ، ص ١٠٢ .
 - (٢) هوسرل : ظاهرة الوعي في الزمان الباطنى ، ص ١٠٧ .
 - (٣) نفس المرجع ، ص ١٠٨ .

أن كل تجربة نعيش فيها حدثا موقوتا تقدم نفسها أمامنا على أنها تتطلب امتدادا لانهايا الى الامام والى الخلف • وقد كتب الموسيقار الامريكى جون كيدج فى رسالة الى « بيتر بيتش » بتاريخ ٤ اغسطس ١٩٥٣ يقول فيها : « ان الطريق الذى نسير عليه ليس طريقا ، وليس خطأ بل هو مكان ممتد فى كافة الاتجاهات • وذلك لأن حركتنا عليه لم تعد تمثل تحركا فوق احجار على شكل درجات (وفقا لمقاييس من أية درجة) بل يستطيع الانسان ان يتحرك عليه او يبدو انه يفعل بذلك فى أية نقطة وسط هذا المكان الشامل » • وهذا الامتداد اللانهائى يمكننا ان نعبر عنه بالفاظ مكانية او زمانية • وهذا هو الذى يمنح الموسيقى صفتها الشمولية المجالية بأوسع معانى هذه الكلمة • وكل جملة موسيقية سيكون لها ايضا بطبيعة الحال مجالها الخاص ، وأفق من الامكانيات •

هذا من ناحية الموضوع فى الموسيقى • أما من ناحية الفعل فان الحدث المناسب له يسميه هوسرل بالحدس التوقعى (أو بالحدس التذكرى المعكوس) ويقول : « ان التوقع بوجه عام من شأنه ان يترك الباب مفتوحا امام العناصر المكونة له » • ومن طبيعة الارهاصات ان لا تجد جميعها سبيلها الى التحقيق • وقد كتب فى محاضرات فى ظاهريات الشعور بالزمان الداخلى (ص ٢٤) يقول ان الارهاصات تسمح فى وجودها اما بوجود أشياء أخرى أو بوجود لا شيء • وهنا يعنى ان عنصر الصدمة او الدهشة الذى يكون داخلا فى تأليف موسيقى معين يؤسس على سلم من الامكانيات تمثل امتداداته فى الزمان المستقبل (١) • لكن هناك سؤال آخر يبرز من وراء هذا كله • فهل الامتداد اللامتناهى يتفق مع القول بوجود اتجاه ما للوعى ؟ وحل هذه المشكلة يقع فى جزء منه فى الفصل بين قضية الحتمية وعدم الحتمية • وفى اتفاق خاص حول السياق المختلف بين الموسيقى المتناغمة

(١) وبالمثل فى كتابه « التجربة والحكم » ، الفقرة رقم ٧ : ١ ، والفقرة رقم ٨ : ١٠ يتحدث هوسرل عن عدم الدراية بالشئ على أنه نوع من الدراية •

وغير المتناغمة فالحتمية التي تحكم تأليفا موسيقيا متناغما تسير وفقا لقوانين النوتة الموسيقية أو على الاقل وفقا لمنطقها الذي يجعلها تدور حول القواعد التقليدية للموسيقى (ولقد استعملت هذا الوصف وفي ذهني مثلا الخماسيات المتتابعة لدوبيسي) (١) • ولكن الموسيقى الفوضوية لا تتبع مثل هذه القواعد • خذ مثلا القطعة الموسيقية « المنظر الخيالي » رقم ٢ التي وضعها جون كاليدج عام ١٩٥١ • فكل شيء يسمع في هذا العمل الموسيقي غير متوقع • وهذا هو ما يسميه كيدج بالتأليف بدون حتمية • لكن حتى اذا سلمنا بهذا ، فطالما كانت كل التأليف الموسيقية التي تؤلف بلا حتمية يختلف كل واحد منها عن الآخر فان هذا يعنى ان لكلا منها له حتميته الخاصة وأن اختفاء هذا الصوت أو ذاك الآخر من أى منها يؤثر تماما فيها • ففي هذا النوع من التأليف الموسيقى يوجد سيلان خاص بها يعطيها جوا عفويا • فهي ذات حركة فياضة • ولهذا فان كيدج عندما الف الموسيقى المصاحبة لفيلم تسجيلي معروف كان موضوعه اللعب المتحركة لنحات كالدير (٢) • ومؤلف الموسيقى الالكترونية عليه ان يختار اتجاها من الاتجاهات الموسيقية فهناك اذن منهج في تأليفه بحيث ان ما يسمع على انه غير خاضع للحتمية يكون في الواقع حتميا • وكل ما هنالك أن اللغة المحورية أو التي تدور حول فكرة مركزية قد تكون غير مناسبة لبعض التأليف الموسيقية أو لبعض الرسوم في الفن التشكيلي فالبؤرة والمحيط في مثل هذه الحالات لا يكون دائرا حول الموضوع وتطوره بل حول ما يحدث الآن في هذه اللحظة الحاضرة وفي اللحظة التي تعقبها مباشرة • وبالمثل ، فاننا نلتفتي بتلك الاحتمية المحتومة في سائر الفنون الاخرى ، وبصفة خاصة في الآدب عند الكتاب الذين يتبعون مدرسة مجرى الوعي • ويبدو ان القصـد به الموسيقية في تلك التأليف التي تكون بوضوح غير خاضعة لأي نوع من

-
- (١) دوبيسي : مؤلف موسيقى فرنسي (١٨٦٢ — ١٩١٨) « المترجم » .
(٢) كالدير : نحات امريكي ولد في فيلادلفيا عام ١٨٩٨ • وقد اشتهر بنحت لعب متحركة مصنوعة من معادن ملونه ومن اسياخ حديدية « المترجم »

الحتمية تهفو في جوها بصورة تفكرية وكلما ازدادت درجة الاحتمية فيها فان ارتباطها بحركة فعل الشعور نحو موضوع موحد يكون اقل • وربما يكون مغزى المسافة بين هذين الطرفين ، ومغزى هذه اللامعقولية وتلك اللاتوقعية ربما يكون هذا كله هو ما يجعل هذا النوع من الموسيقى يبدو على درجة من الاثارة في أذنى المستمع الناشئ •

مفهوم الحقيقة في الثقافة الاسلامية

الحق هو أحد أسماء الله الحسنى • فقد سمي الله نفسه في القرآن الكريم بالحق • وذلك في مثل قوله تعالى : « ثم ردوا الى الله مولاهم الحق » ومثل : « فذلکم الله ربکم الحق » •

ولكن الله بالاضافة الى أنه الحق فهو مصدر ما نراه في هذه الدنيا من حق أو حقيقة لأنه هو الذى خلق بالحق ، وهو الذى يقضى بالحق ويهدى به • يقول الله تعالى : « ما خلق الله ذلك الا بالحق » ويقول : « وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق » • ويقول : « والله يقضى بالحق ، والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء ، ان الله هو السميع البصير » • ويقول : « وقل الله يهدى للحق ، أفمن يهدى الى الحق أنق أن يتبع » •

ولا يمكن أن تكون الهداية الى الحق — وهى من عند الله — مجرد هداية الى الحقيقة النظرية أو الى الفكرة الصائبة وحدها • بل لابد أن تتعدى ذلك فتصبح هداية الى السلوك القويم • اذ لا فصل بين النظر والعمل في الثقافة الاسلامية • ولا خير في علم عندها الا اذا كان تحتها عمل • وبعبارة أخرى فان البحث عن الحقيقة أو عن الحق في الثقافة الاسلامية لا يمكن أن يكون مجرد بحث معرفى مجرد بل لابد أن يمازجه التفتيش عن قواعد السلوك من الناحية الأخلاقية •

تلك هى أول سمة من السمات البارزة التى نستطيع أن نذكرها في بحث الثقافة الاسلامية عن الحقيقة : عدم الفصل بين النظرية والعمل أو بين النظرية والتطبيق ، وليس من سبيل الصدفة أن تضع هذه الثقافة كلمة الباطل في مقابل كلمة الحق ، وذلك لأن الحق في نظرها لا يعنى مجرد « الصحة » أو « السلامة » في التفكير المنطقى النظرى بل يشير في معناه الى دائرة أكثر شمولاً واتساعاً تتداخل بطريقة أو أخرى مع دائرة الخير •

كما أن كلمة الباطل لا تعنى فقط الفساد فى التفكير بل تشير فى معناها الى دائرة أكثر شمولاً واتساعاً تتداخل على نحو أو آخر مع دائرة أخرى هى دائرة الشر •

والاسلام نفسه ليس ديناً عقائدياً بالمعنى المجرى الفيلسوفى بل هو نظام اجتماعى كامل يقوم على أساس دينى ، ولا نستطيع أن نفصل فيه بين نظر وتطبيق ، أو عقيدة وتشريع •

ولا أدل أيضاً على المزج بين النظر والتطبيق فى الثقافة الاسلاميه من تلك المكانة الفريدة التى أفردتها هذه الثقافة للعمل • فالإيمان لا يكاد يذكر فى القرآن الا وهو مقرون بالعمل • والآيات القرآنية التى تشيد بالعمل فى القرآن الكريم كثيرة • وكثرتها راجعة الى أن الله تعالى قد خلق الانسان وهو يعلم أن آفته الكبرى هى الجدل والنقاش اللفظى : « وكان الانسان أكثر شيء جدلاً » « خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين » ، « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » •

فى هذا المنظور نستطيع أن نضع بعض القضايا التى شغلت بها هذه الثقافة الاسلاميه • مثال ذلك قضية تحريم علم الكلام باعتبار أنه العام الذى يبحث فى أمور العقيدة من الناحية النظرية الصرفة ولا يتناول الأحكام العملية ، وباعتبار أن المتكلمين قوم شغلهم مجرد القول لا العمل • فقد حرم الرسول عليه الصلاة والسلام الجدل فى العقائد ، فى قوله مثلاً : « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا أوتوا الجدل » • وفى حديث آخر له قال : « هلك المتنطعون » وكررها ثلاث مرات • والمتنطعون هم المتعمقون فى البحث والاستقصاء • وقد حرم البحث فى العقائد مما يتناوله علم الكلام الأئمة الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف • فرأى الشافعى يوم ناظر أحد متكلمي المعتزلة أنه « لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاء بشيء من علم الكلام » • وقال أحمد بن حنبل : « لا يفلح صاحب

الكلام أبدأ، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل (أى فساد) • وذهب مالك الى أنه لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء • وفي رأى بعض الصحابة أنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا • وقد وقف الامام الغزالي من علم الكلام موقفاً وسطاً بين التحليل والتحريم فقال فى كتاب قواعد العقائد من احياء علوم الدين : « ان فيه منفعة وفيه مضرة : أما مضرته فاثارة الشبهات وتحريك العقائد وازالتها عن الجزم والتصميم • وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هى عليه ولكن هيهات • فليس فى الكلام وفاء بهذا الطلب الشريف • ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ••• بل منفعته شئ واحد • وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل » •

لكن من الحق القول ان تحريم علم الكلام بما ينطوى عليه من بحث نظرى فى الحقيقة الدينية أو العقائدية لم يحقق أغراضه كما أريد له فى الثقافة الاسلامية • فقد خاض علماء الكلام والفلاسفة الاسلاميون فى أمور نظرية عديدة ، تناول أكثرها أمور العقيدة والايمان • وكانوا فى هذا اما متأثرين بالثقافات الأجنبية من يونانية وفارسية وهندية واما مشاركين ببحوثهم النظرية فى الواقع السياسى الذى اضطربت فيه الأمة الاسلامية حول مسألة الخلافة • ومن الطريف أن نشير هنا الى أن الغزالي نفسه • الذى حرم الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة قد اتهم بأنه كان مروجاً لهما وللبحث النظرى فى الحقيقة الدينية نظراً لكثرة ما اشتملت عليه كتبه من براهين عقلية •

وفى هذا المجال الخاص بعدم الفصل بين النظر والعمل فى البحث عن الحقيقة من وجهة نظر الثقافة الاسلامية نستطيع أن نثير قضية أخرى هى قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وهى القضية التى وضعتها هذه الثقافة كهدف أسمى لهما • فقد اتفق فلاسفة الاسلام من أمثال الفارابى والغزالي وابن سينا على أن غاية الشريعة وغاية الحكمة أو الفلسفة واحدة

تتمثل في تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير .
يقول الشهريستاني في الملل والنحل : « قالت الفلاسفة : ولما كانت
السعادة هي المطلوب لذاتها ، وانما يكدر الإنسان لنيلها والوصول اليها
وهي لا تنال الا بالحكمة . فالحكمة تطلب اما ليعمل بها واما تعلم فقط .
فانقسمت الحكمة قسمين : علمي وعملي . فالقسم العملي هو عمل الخير .
والقسم العلمي هو عمل الحق » . ولما كان عمل الحق أو الاشتغال به
يؤدي حتما الى عمل الخير فقد انتهى ابن رشد في « فصل المقال » الى أن
الحكمة والشريعة أختان رضيعتان وذهب الى أنه لم يؤلف هذا الكتاب
الا ليثبت لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءا من ناحية مخالفتها للشرع أنها
أي الحكمة أكثر اتفاقا مما ظنوا مع أصول الشرع عندما يقفون على
كنهها ، وليثبت أيضا للذين ظنوا بالشرع سوءا من ناحية عدم اتفاقه مع
الحكمة أنه أي الشرع أكثر اتفاقا مع الحكمة اذا روعي في تأويله التأويل
المشروع وعدم خرق الاجماع » . وجدير بالذكر أن ابن رشد في توفيقه
بين الحكمة والشريعة قد اقتفى في هذا أثر محمد بن تومرت مهدي
الموحدين الذي أورد في كتابه « أعز ما يطلب » مقابلات كثيرة ومفيدة بين
القياس الشرعي والقياس العقلي .

لكن من الحق أن نقول أيضا ان تاريخ الفكر الاسلامي قد زودنا
بمظاهر كثيرة للعداء بين أهل النظر العقلي أو الفلاسفة وبين أهل الشريعة
من الفقهاء . فبلغ الأمر بالفقهاء الى أن حرموا الاشتغال بحكمة الفلاسفة
واتهموا الفلاسفة في دينهم . وفتوى الفقيه ابن الصلاح مشهورة قال
فيها : « الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار
الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة
المطهرة » (فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول
والعقائد) . وفي هذه الفتوى حرم ابن الصلاح الاشتغال بعلم المنطق
أيضا لأنه « مدخل الفلسفة ومدخل الشر » . وفي الطرف المقابل نجد
الفلاسفة يتوجسون من الفقهاء ، ويخشون مغبة اذاعة الحكمة بين

الجمهور وذلك لا اعتقاد كثير منهم أن الشريعة هي علم الظاهر الذى يختلف عن علوم البرهان من حيث أنها تقوم على التأويل والاستدلال . فى هذا الصدد نستطيع مثلاً أن نشير الى ما ذهب اليه الفارابى من أن الفلسفة أو الحكمة ينبغى أن لا تبذل لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط . وقد فصل فصلاً تاماً بين ما يقدم الى أهل النظر العقلى وما يقدر على فهمه أصحاب النظر الشرعى . وذلك لأن هؤلاء لا يؤخذون بما لا يطبقون تصوره فلذلك ما قد خوطبوا الا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه » (الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو) . والى مثل هذا رأى ذهب ابن سينا فى كتاب « النجاة » . فبعد أن أثبت حاجة الناس الى وجود نبي نجاه ينصح بأن لا يزود العامة بشيء من الفلسفة لأنه لو فعل « فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين أيديهم الدين وأوقعهم فيما لا يخلص عنه » . ثم ان ابن سينا صاحب حكمة مشرقية خاصة لا يريد أن يظهرها الا للعارفين — فهو يقول فى مقدمة كتاب الشفاء : « ومن أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب : الحكمة المشرقية . ومن أراد الحق على طريق فيه ترض الى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » . وموقف الغزالي معروف وهو « الجامع العوام عن علم الكلام » (عنوان لأحد كتبه) . وهو يقول فى الاحياء : « أما البحث فى الأسرار الالهية فيجب كفى الناس عن البحث عنها وردهم الى ما نطق به الشرع . ففى ذلك مقنع للموفق . فكـم من شخص خاض فى العلوم واستضر بها . ولو لم يخض فيها لكان حاله أحسن فى الدين عما صار اليه . ولا ينكر كون العلم ضاراً لبعض الناس كما يضر لحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة بالصبي الرضيع » .

وهكذا نرى أن شعار التوفيق بين الحكمة والشريعة الذى نادى به الفلاسفة الاسلاميون لم يحظ بتطبيق عملى لأنه اقتترن عند أكثرهم بخطر الحكمة على الجمهور وبتضييق دائرة طلاب الحقيقة وعشاقها ، فى الوقت

الذى كان ينبغي أن يؤدي على العكس من ذلك الى اذاعة الحكمة بين أكبر عدد من الناس من القائمين على تنفيذ تعاليم الشريعة •

والقول بتضييق دائرة طلاب الحقيقة يسوقنا الى اثاره اتجاه آخر في البحث عن الحقيقة أراد أصحابه أن يحصروا الحقيقة هم أيضا في نطاق ضيق جدا • وذلك لأن الحقيقة عندهم كانت تعنى شيئا آخر يختلف عن تلك الحقيقة العلمية التي يصل اليها الفلاسفة وتختلف كذلك عن الحقيقة عند رجال الشريعة ، من حيث أن هؤلاء وأولئك يصلون الى الحقيقة بعقولهم ، أما اصحاب هذا الاتجاه ، وهم المتصوفة ، فإنهم ذهبوا الى أن الحقيقة ليست حقيقة العالم وليست أيضا حقيقة الانسان العابد بل هي حقيقة الانسان العارف : أى العارف بالله ، الذى يتعدى حدود الظاهر وقيوده بمعرفته ، تلك المعرفة التي تقوم عند الصوفية على الذوق ، وتستند الى ملكة القلب أو السر • وهى بهذا تختلف عن تلك المعرفة العقلية التي تقدم الى الانسان معقولات وأساليب جافة ينظر اليها رجال التصوف على أنها حجب كثيفة تحجب الحقيقة عن الانسان • وعن طريق الارادة يتم التحول الذى ينشده الصوفية : تحول الانسان من مألوف حياته ، وتحول النفس من مألوف عاداتها وتجربتها من جميع الشهوات والرغبات البدنية ، أو امانتها لهذه الرغبات والشهوات وذلك ليتم الميلاد الجديد للانسان ، ميلاده الروحي الذى تمثل التوبة أولى لحظاته • ثم يأخذ الانسان بعد ذلك فى الترقى درجة درجة فى معراج الحياة الروحية ، يجذبه فيه شوق ملح نحو الله ، وشعور غامر يستولى على قلبه ويدعوه الى شهود الله والفناء فيه • وهذا المعراج الروحي وليد تطهير النفس وتركيتها وتصفيتها • وذلك عن طريق المجاهدة والرياضة الروحية التي تمثل عند الصوفية طريقا شاقا طويلا ، أطلقوا عليه اسم الطريقة أو السفر أو السلوك • وقد قسموا هذه الطريقة الى مراحل أو منازل سموها بالمقامات ، كما سموا الاحداث النفسية والمغامرات الروحية التي تعرض للسالكين فيها باسم الأحوال •

والمتصوفة كلهم يعتقدون أن الحقيقة تتصل بأحكام الباطن وأعمال القلوب ولهذا يضعون علم الحقيقة في مقابل أحكام الشريعة وهي تمثل عندهم — كما يقول القشيري في رسالته — أمرا بالتزام العبودية من حيث أنها مناط تكليف الخلق ، في حين أن الحقيقة مشاهدة للربوبية • لكن هذه المشاهدة لا تشرق على أصحابها إلا بعد ضروب من المجاهدات الروحية • وفي هذا مزج بين النظر والعمل •



هذا عن السمة الأولى للبحث عن الحقيقة في الثقافة الإسلامية ، وأعني بها عدم الفصل بين النظر والعمل • وقد جردنا الحديث عن هذه السمة الى إثارة بعض القضايا مثل قضية نقد علم الكلام أو نقد الجدل النذري في أمور الحقيقة الدينية ، وقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة : وقضية المعرفة الصوفية وصلتها بالمجاهدات الروحية •

وكل بحث في الحقيقة لابد أن يحدد الباحث فيه مركز الانسان من العالم ويعين مركز النقل — ولا أقول نقطة البدء • فيوضح لنا فيما اذا كان مركز الثقل هذا قائما في الانسان أم في العالم •

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشعر الانسان بأنه يمكن أن يكون مركزا للعالم كله ومسيطر عليه ، فهو خليفة الله في أرضه وهو الذي حمل الأمانة بعد أن أبين أن يحملنها السموات والأرض والجبال وهو الذي سخر له الله ما في السموات وما في الأرض ولقد نص الله في كتابه العزيز أنه كرم بني آدم وأن « الأرض وضعها للانام » •• الخ ••

لكن ليس هذا إلا وجه واحد من الصورة أو من العملة • وإذا أردت أن تتقف على الوجه الآخر فاقرا مثل هذه الآيات : « أنتم أشد خلقا أم السماء بناها » و « ولخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون » و « أم خلقوا من غير شيء ؟ أم هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض ؟ بل لا يوقنون » أم عندهم خزائن ربك ؟

أم هم المسيطرون ؟ » •

ومعنى هذا ان القرآن الكريم بعد أن رفع من شأن الانسان أراد أن يوقفه على حدود ، ويظهره على أن الكون أكبر منه وعلى أن مركز الثقل في بحثه عن الحقيقة لا يوجد في عقله هو بل الأخرى أن نقول انه موجود في الطبيعة • وهذه سمة أخرى هامة من سمات مفهوم الحقيقة في الثقافة الاسلامية •

ولم يكتف القرآن الكريم بذلك بل نراه يحرص على أن يذكر الانسان بأصله الترابي وبأن تسوية الله له كانت من المادة : تارة من « ماء مهين » وتارة « من طين » وأخرى « من صلصال من حمأ مسنون » ورابعة من تراب : « ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا أنتم بشر تنتشرون » •

ولم يبدل أبو الحلاء المجرى شيئاً الا أنه أكد هذا المعنى القرآني الأصل حين قال :

والذي حارت البرية فيه ••• حيوان مستحدث من تراب



كل هذا من شأنه أن يوقفنا على الصورة الحقيقية للانسان كما اراد القرآن الكريم أن يقدمها لنا • فقد حرص الله تعالى في كتابه العزيز ليس فقط على أن يقول للانسان انه مرتبط بالعالم الذي لا يمثل فيه الا جزء منه فقط بل على أن يقدم لنا الى جانب صورة الانسان الذي نفخ فيه من روحه وسواه تسوية ربانية صورة الانسان المرتبط بمحيطة وتاريخه المادي الأمر الذي يدعونا حتما الى اعادة النظر في ذلك « الكوجيتو » الاسلامي الروحي الذي اقتطع تعسفا من محيطه المادي وصور دائما على أنه يمثل حقيقة الانية الاسلامية وجوهر الثقافة الشرقية أو العربية بوجه عام •



هذا الانسان الذى وضع فى موضعه من العالم وارتبط بتاريخه
المادى هو الذى عهد اليه الله اذن بالبحث عن الحقيقة وهو الذى حمّله
تعالى تلك الأمانة الشريفة •

لكن ما موضوع الحقيقة ؟ أعنى أين توجد الحقيقة ؟ وأين يتجه
الانسان فى بحثه عنها ؟

إذا أراد الانسان أن يبحث عن الحقيقة ، فعليه بالواقع الطبيعى
الديالكتيكى المتحرك • وتلك سمة أخرى من سمات مفهوم الحقيقة فى
الثقافة الاسلامية القرآنية •

فالقرآن كله دعوة موجهة الى الانسان ليتأمل آيات الله فى الكون
أو الطبيعة • وذلك لأن الطبيعة فى القرآن مصدر للثقة واليقين ، وليست
خلالاً أو أشباحاً أو مصدراً للمعرفة الخفية كما نظرت اليها الثقافة
اليونانية • الطبيعة فى حركة مستمرة • الأرض الميتة يحييها الله ويخرج
منها حبا • والليل لا يظل ليلاً • بل يسلخ منه النهار والشمس تجرى •
والقمر قدره الحلى القدير منازل • والأرض تراها خاشعة • « فإذا أنزلنا
عليها الماء اهتزت وربت » • الخ • وهذه الصور الكثيرة التى يدعونا
الله الى تأملها يقدمها لنا على أنها آيات • ولهذا فليس من المعقول أن
تكون وسيلتنا الى إدراكها مجرد الحواس • لأن الحواس تؤدى بصاحبها
الى اشباع حسه ولا تؤدى الى تجاوز المدركات الحسية أيضاً محصورة
فى الواقع الجزئى الكونى الثابت ، لأنها تعجز بطبيعتها عن أن تقدم حركة
الكون وحركة الأشياء • أما العقل فهو الذى يقدر على هذا كله • ولهذا
نستطيع أن نقول فى اطمئنان ان الدعوة الى تأمل الطبيعة فى القرآن
الكريم دعوة عقلية وليست حسية لأنها ليست مقصودة لذاتها ، بل هى فى
صميمها دعوة الى قراءة آيات الله فى الكون ، ودعوة الى تأمل حركة
الظواهر الكونية وصورتها •

وهذا يدعونا الى استخلاص سمة أخرى من سمات الثقافة

الاسلامية بوجه عام وهى أنها عقلية دياكتيكية ، تدعوونا الى تأمل الواقع الكونى بالعقل ، ومصاحبة هذا الواقع للوقوف على أبعاده الحقيقية التى تهدينا الى سر الكون وروحه • ولهذا كانت السور التى تحكى لنا هذا الديالكتيك الكونى موجهة كلها لأولى الأبصار ، أو لأولى الأبواب ، أو لقوم يعقلون ، أو لقوم يتفكرون •



غير أن كلمة العقل كلمة مضللة • فقد يفهم العقل على أنه العقل المجرد البعيد عن الواقع • وهذا النوع من العقل هو الذى لجأت اليه الثقافة اليونانية بصفة خاصة • واستحقت بسبب نقد علماء الكلام وعلماء الأصول الاسلاميون •

ومن هذه الزاوية استطاعت الثقافة الاسلامية أن تقدم نقدا عاما شاملا للثقافة اليونانية تناول عديدا من الأفكار المنطقية والفلسفية • وقبل أن نعرض لأهم هذه الأفكار يحسن أن نشير الى معنى الصدق فى الثقافة العربية الاسلامية • اذ يتوقف على تحديد هذا المعنى فهم الاتجاه التجريبي الواقعي الذى يميز منهج هذه الثقافة فى بحثها عن الحقيقة • يقال فى اللغة : صدق فلان فى الحديث • أى أخبر بالواقع • ويروى أن أبا بكر لما سئل عن مدى صحة كلام الرسول فى حادث الاسراء قال : والله ان كان قال كذلك لقد صدق • ولذلك سمي بالصديق • ويقال فى اللغة أيضا : صدق فى القتال ونحوه • أى أقبل عليه فى قوة • وصدق فلانا الوعد • أى أوفى به • اذ يقول الله تعالى : « ولقد صدقكم الله وعده » • وثمة كلمتان هامتان مشتقتان من مادة : صدق ، ويكثر استعمالهما فى علم المنطق بالذات • وكلاهما كبير الدلالة على ارتباط الصدق بالواقع فى الثقافة الاسلامية • وهاتان الكلمتان هما : كلمة التصديقات وكلمة المصدقات •

ولنبداً بالكلمة الاولى • فالتصديقات جمع تصديق • « والتصديق هو حكم الذهن بين معنيين متصورين بأن أحدهما الآخر أو ليس الآخر ، واعتقاده صدق ذلك الحكم ، أى مطابقة هذا المتصور فى الذهن للوجود

الخارجى عن الذهن » (البصائر النصرية فى علم المنطق للشـيخ
الساوى) • وقد قسم المنطقة العرب مباحث المنطق الى باين كبيرين :
باب التصورات وباب التصديقات ، والتصديقات هى القضايا • وقد
أطلقوا على القضايا اسم التصديقات لأن القضايا عندهم لا يمكن الا أن
تكون متضمنة لأحكام تحتل الصدق والكذب • القضية فى الثقافة
الاسلامية هى الجملة اللفظية التى تقضى فيها بأمر أو بحكم • القضية
ليس لها « كون لفظى » مستقل عما يجرى من الواقع ، كما يصورها لنا
فلاسفة التحليل المعاصرون وأصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية • القضية
عندهم تعبير عن الواقع • انها تعبير عن وجود تلازم فى النسبة بين طرفين
هما طرفى الحكم • وليس من الضرورى بعد هذا أن يكون هناك تطابق
بين مدلول القضية وما يجرى فى الواقع الآن ، لأن هذا لا يتحقق الا
عندما يكون الحكم الذى تتضمنه القضية خبرا ، أى عندما يكون الحكم
مخبرا لحدث يجرى فى الواقع الآن • لكن حسبنا أن تكون القضية تعبيراً
عن التلازم فى الوقوع بين طرفى الحكم •

والكلمة الثانية التى أشرنا اليها على أنها من مشتقات الصدق فى
الثقافة الاسلامية هى كلمة الماصدقات • والماصدقات هم الأفراد
الحقيقيون الذين يثبتر الحد اليهم وينطبق عليهم فى الواقع • الماصدقات
تمثل الغطاء الذهبى الذى يخلع على الألفاظ أو العملات الورقية قيمتها ،
وذلك لأنه غطاء له كيان فى الواقع أو الامكان الذهنى • ولهذا ارتبط
الماصدق بالمفهوم فى الثقافة الاسلامية • وبوسعنا أن نقول بوجه عام ان
هذه الثقافة ثقافة ماصدقات ذوات مفاهيم أو ثقافة مفاهيم ذوات
ماصدقات •

وبتحليلنا لهاتين الكلمتين يتضح لنا أن الثقافة الاسلامية تقف على
النقيض من بعض التيارات الصورية الاسمية فى الفلسفة والمنطق ،
وأخص بالذكر هنا تيار الفلسفة الوضعية المنطقية وفلسفة التحليل • اذ
لا يمكن أن توافق هذه النزعات مثلاً على تسمية القضايا
بالـ « تصديقات » • أما الماصدقات عند أصحاب هذه النزعات فهم

يصرحون لنا دائما أنها ماصدقات بدون مفهومات أو مفاهيم ، أو أنها رموز بلا رموزات •

نعود الآن الى تناول بعض الأفكار المنطقية التي تعكس الاتجاه التجريبي الحسى فى منهج الثقافة الاسلامية ، ذلك لاتجاه الذى استطاعت به هذه الثقافة أن تعارض الثقافة اليونانية وتؤكد من خلال هذه المعارضة شخصيتها واستقلالها •

فنحن نعلم أن الثقافة اليونانية كانت تقوم فى أساسها على عقيدة راسخة وهى عقيدة قيام الماهيات أو وجودها فى الخارج : اما على شكل ماهيات مجردة توجد فى عالم مفارق ، واما على صورة ماهيات نوعية ثابتة فى الطبيعة منذ الأزل ، وراسخة فى الكون تمثل أنواعا ، ويحتل كل نوع منها خانة معينة ، ويتعذر على أى فرد من أفراد النوع الواحد أن ينتقل الى خانة النوع الآخر • والرأى الأول يمثله أفلاطون ، بينما يثمل الثانى أرسطو •

وقد رأى الاسلاميون بالنسبة الى الماهية بوجه عام أنها مادامت تعبر عن الكلى ، فانه لا وجود لها الا فى الأذهان لأن الكلى لا يكون الا فى الأذهان لا فى الأعيان أو الواقع • فليس فى الخارج الا وجود عينى • وفى هذه النظرة الحسية نقد لموقف أفلاطون فى قوله بوجود المثل باعتبارها ماهيات مجردة — وهو قول يوحى بالقول بتعدد القدماء — ، وفيه أيضا نقد لأرسطو فى قوله بتحقيق الماهيات النوعية فى الخارج وبثباتها • وعدم اعتراف علماء أصول الفقه وأصول الدين بقيام الماهيات فى الخارج يعود الى أنهم تصوروا أننا لو قلنا بهذا القول لانتهى بنا الأمر الى القول بوجود واجب الوجود « أو الله باعتباره مجرد ماهية أو مجرد فكرة ذهنية • فالماهيات عند الاسلاميين ليست الا أمورا تقديرية اعتبارية فى الذهن ولا وجود لها فى الخارج •

وقولهم عن الماهيات انها مجرد أمور تقديرية قد ساقهم الى نقد

الحد الأرسطى باعتبار أنه يمثل قمة العلم عند أرسطو ، وباعتبار أنه المعرف لماهية الشيء أو ذاته أو كنهه • ويعترض الأصوليون على هذا بأن التوصل الى كنه الشيء أو ماهيته أمر متعذر أو عسير • أما الحد عندهم فغايتته أن يكون تمييزا بين المحدود وغيره • وهذا التمييز لا يكون الا عن طريق الوصف أو الشرح ، أى بالقول المفسر لاسم الحد وصفاته عند مستعمله • ويلاحظ ابن تيمية مثلا أن العلوم كلها فيها تصورات وصل اليها العلماء لكنهم لم يستندوا فيها على الجنس والفصل (وهما الدعامتين اللتين يقوم عليهما الحد الأرسطى) بل استندوا فيها الى وصف المحدود وتمييزه عن غيره • هذا فضلا عن أن افتراض الوصول الى الحد التام يعنى قيام حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم ، وهذا باطل ، لأن العلم فى تغير وتحول •

ثم انتقل المسلمون من نقدهم للحدود والماهيمات الكلية الى نقد القضايا الكلية ، وبالتالي الى نقد القياس الأرسطى الذى يعتمد على مقدمة كلية مصدرها الذهن . هنا ويقدم المسلمون أولا مصادر أخرى لليقين فى المقدمة الكبرى للقياس ، فيقولون بالمجربات والمتواترات التى استبعدها المناطقة الأرسططاليون باعتبار أنها غير مؤدية الى اليقين .

أما المجربات فهي الأساس في التجربة أو التجريب الذي يعول عليه في العلوم الاستقرائية • وبالنسبة الى المتواترات فهي مصدر كبير لليقين في بعض العلوم التي يقف على رأسها علوم الحديث كهـ صـ در رئيسي للتشريع الاسلامي •

أما نقدهم للقضية الكلية فيكفى فيه أن نشير الى نقد ابن تيمية للقضية الكلية وقوله عنها انها قضية لا فائدة منها ، لأن العلم بها يتطلب العلم بأفرادها ، وهو أمر نستمدّه من الخبرة أو التجربة ، ويرى ابن تيمية (أنظر كتبه : كتاب الرد على المنطقيين — موافقة صريح العقول لصحيح المنقول — نقض المنطق — مجموع الرسائل الكبرى) ان الانسان يتوصل

الى القضية الجزئية قبل التوصل الى القضية الكلية • ويذهب الى أن القضية الكلية ليست الا تعديدا لأفراد جزئية مندرجة تحتها • والبرهان الذي يشتمل على قضية كلية لا يعطى شيئا جديدا ، بل هو مصادرة على المطلوب ، ولم يعترف ابن تيمية بفائدة للقضية الكلية الا في الرياضيات والأمور الدينية •

وقد أدى هذا النقد الذي أورده ابن تيمية للقضية الكلية الى نقد الجانب الصوري في القياس الأرسطى والى أن يهتم بالجانب المادى فيه ، وهو ذلك الجانب الذى يفيد العلم •

تلك اشارة عابرة عن أخذ المسلمين بالمنهج التجريبي في تفكيرهم العام وفي الدراسات المنطقية • أما عن اتباعهم المنهج التجريبي في ميدان العلوم فأمر معروف • ويكفى أن نذكر في هذا المجال أسماء علماء كبار مثل جابر بن حيان وأبو بكر الرازي والبيروني وابن الهيثم والمجريطي وابن سينا وغيرهم وغيرهم ممن كان لهم أكبر الأثر في نهضة العلم في الحضارة الأوربية •

لكن هذا المنهج التجريبي العلمى الذى أخذ المسلمون أنفسهم به نتيجة لانفتاحهم وبدافع الوقوف في وجه العقل اليونانى المجرد لا ينبغي أن يؤدى بنا الى أن نصف الثقافة الاسلامية بأنها ثقافة حسية اذ أنها كانت وستظل دائما ثقافة عقلية نظرا لاهتمامها بالواقع الطبيعى الكونى وبحركة وتطوره الديالكتيكي •



وقد تجلت مقاومة الثقافة الاسلامية للتجريد ليس فقط في أخذها بالمنهج التجريبي ، بل في اعترافها بقيمة التاريخ ، أو بقيمة الحقيقة التاريخية • ونحن نعلم أن التاريخ نوعان : تاريخ الكون والمادة وتاريخ البشر والأمم والشعوب وقد عرضنا فيما سبق للنوع الأول عندما ربطنا الانسان بتاريخه المادى وبجذوره الترابية وأيضا عندما تحدثنا عن تأمل

الانسان لتطور الكون وحيورته • أما النوع الثانى من التاريخ فقد اهتم به القرآن الكريم اهتماما خاصا • انه يحكى لنا قصة الأنبياء مع شعوبهم وقصة ضلال هذه الشعوب وايمانها • اقرأ قصة نوح مع قومه وقصة موسى مع فرعون ومع بنى اسرائيل وقصة اليهود ومحاكتهم وقصة يحيى ومريم والمسيح • الخ • تجد عرضا رائعا لأخبار الأمم ، وتشعر أن الحقيقة التى أراد أن يقدمها الله لنبيه الكريم وللناس أجمعين ليست حقيقة مجردة ، بل هى مصاحبة لحركة التاريخ وتطوره وكل ما يدعون اليه القرآن فى أواخر تلك القصص التاريخية من تفكير ونظر واعتبار ليس من قبيل التحذير العام المجرد لأنه تحذير يستند الى وقائع التاريخ ونبض الحياة •



وبعد ، ففى ضوء وقوفنا على تلك السمات المتعددة لمفهوم الحقيقة فى الثقافة الاسلامية نستطيع الآن أن نوضح بعض المفاهيم المرتبطة بالحق والصدق فى نظر رجال هذه الثقافة •

فالبحث عن الحقيقة فى الثقافة العربية الاسلامية يرتبط اشد الارتباط وفى المحل الأول بالدين الاسلامى كعقيدة Dogme وكشريعة Law أيضا (مع ملاحظة أن الشريعة تضم مجموعة الأوامر Prescriptions والنواهي التى فرضها الشارع) • فلم يكن البحث فى الحكم Wisdom فى هذه الثقافة بحثا لمجرد لذة البحث النظرى وحده ، بل كان يتابع لىخدم العقيدة أولا • وبالذات والأمثلة على هذا كثيرة • فقد وجد علماء الكلام الاسلاميون عند الفلاسفة الذريين اليونانيين مثل أبيقور وليوقبس نظرية الذرات أو الجواهر الفردة مثلا ، فاقتبسوها لتخدم القول بالحدوث أو الخلق من العدم • وذلك لأنها تقوم على استحالة تقسيم الأشياء الى ما لا نهاية ، وتفرض وجوب الوقوف عند حدود معينة هى نهايات التقسيم أو الوحدات المتناهية فى الصغر التى يؤدى القول بها الى القول بوجود محدث أو خالق للعالم • ووجدوا أن اليونان يقولون بانفصال الماهية عن

الوجود فارتابوا في هذا القول لأنه يؤدي الى أن يكون الله مجرد فكرة ذهنية ، وهم أرادوا أن يكون الله وجودا متحققا ، ومن ثم وحدوا بين الماهية والوجود أو قالوا بأن الماهية لا توجد الا في الذهن ولا توجد في الخارج أبدا . ورفضوا فكرة المحرك الأول عند أرسطو لأنها تتضمن انكار العناية الالهية . ورفض الغزالي القول بالسببية لأنه رأى فيها ما يوحى باستقلال الكون عن خالقه . وعندما رد عليه ابن رشد وقرر أن الايمان بالاحتامية في الكون وبارتباط الأسباب بالمسببات لا يمنع من الاعتقاد بوجود الله وتأثيره في الكون (وقد تأثر بهذا الرأي الامام محمد عبده بعد هذا) كان في رده هذا انما يقول ما يعتقد أنه يخدم العقيدة . وقد دافع ابن خلدون بطريقة خاصة عن السببية أو رابطة العلية وفسر عن طريقها حركة التاريخ وتطور العلاقات البشرية ، وكان لا يجد في هذا تعارضا مع العقيدة الخ ؟

لكن الحديث عن العقيدة في الاسلام وارتباط البحث عن الحقيقة بها أمر ينبغي أن نلقى عليه أضواء كافية . اذ قد يفهم القارىء الغربى من كلمة العقيدة الأمور التي لا تقبل مناقشة من جانب العقل ، وأنها بهذا تقال في مقابل العقل والأمور العقلية . فما تفرضه العقيدة لا يصلح أن يناقشه العقل . لكن العقيدة في الدين الاسلامى مؤسسة على العقل أصلا . وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تحض على تحكيم العقل والنظر في ملكوت السموات والأرض . وقد ذهب بعض المتكلمين والفقهاء الى أن النظر العقلى فرض كفاية على كل مسلم . ومن هنا نستطيع أن نقول بوجه عام ان الجمع بين الحقيقة والعقيدة أو بين العقل والنقل في الثقافة الاسلامية لم يكن من قبيل الجمع بين الأضداد . بل كان جمعا مشروعا حض عليه الدين الاسلامى نفسه .

أما ارتباط البحث عن الحقيقة بالشريعة الاسلامية فقد رأينا مصداقا له فيما سبق . اذ أن الثقافة الاسلامية قد نفرت أشد النفور من كل علم لا يفضى الى عمل ، ومن كل جدل نظرى غير مثمر . ومن هنا كان سعيها

الدائم للتوفيق بين الحكمة والشرعية على نحو ما رأينا •

هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى نستطيع أن نتحدث عن ارتباط مفهوم الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية بمجموعة أخرى من المفاهيم مثل الصدق في القول والعمل ————— يعني الاخلاص فيه **Fideliti** ، والاقبال عليه بروح الجد • كما يقال : صدق في القتال ، أى أقبل عليه في قوة ، وكما يقال : صدق فلانا الوعد أى أوفى به • بل إن التقابل في اللغة العربية بين الحق والباطل يدل على أن اهدار الحق أو الحقيقة يكون أول ما يكون في ارتكاب الباطل ، ويدل أيضا على أن الذى يسعى الى الحقيقة لابد أن يكون في الوقت نفسه ذا سلوك قوييم • فالبحث عن الحقيقة في الثقافة الإسلامية مرتبط اذن بعمل الخير **Right Behaviour** والبعد عن الشر • وذلك لأن العلم في الاسلام أمانة • ومن **Behaviour** يضطلع بهذه الأمانة لا يمكن أن يتناقض مع نفسه ، فيكون آمينا من الناحية النظرية غير أمين من الناحية العملية • يقول الله تعالى : « من يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا » •

وارتباط الحق بالصدق الواقعي في الثقافة الإسلامية يتيح لنا ان نتحدث عن مجموعة أخرى من المفاهيم المرتبطة به • فالحق من هذه الناحية لا يمكن أن يكون مطلقا **Absolute** أو ثابتا • بل لابد أن يكون نسبيا **relative** ، يتطور بتطور الواقع ، وهو في تطوره مقيد به في نموه **Development** • الحق لا يكون مطلقا الا عند الحديث عن الله واجب الوجود ومصدر الحقيقة • أما في عالمنا فهو حق نسبي • ولا مجال هنا للحديث عن ضرورة مطلقة أو يقين **Certainly** مطلق • لقد رفض علماء الأصول العرب اليقين في المقدمات الكلية لأنها توحى بثبات الحقيقة وثبات العلم ، وهما متغيران • وفضلوا على هذه المقدمات الشرطية والأقيسة الشرطية أو كما كانوا يسمونها « أقيسة التلازم » ، متأثرين في هذا بالرواقيين • وذلك لأن اليقين الذى تنطوى عليه المقدمة الشرطية يقين مشروط ، قائم فقط في العلاقة بين فعل الشرط وجوابه ، أو في العلاقة بين

المقدم والتالى أو بين اللازم والمنزوم ، لكنه ليس قائما فى أيهما • ليس هناك حقائق ضرورية اللهم الا فى ميدان العقيدة • لكن هناك علاقات ضرورية ، تستمد ضرورتها فقط من النسبة بين طرفين • وتلازم هذه النسبة مرهون فقط بوجود الطرفين • وذلك لأنها نسبة متغيرة وليست ثابتة • وإذا كان المنطق الأرسطى قد أثر فى كثير من مظاهر الثقافة الإسلامية كالفقه والتفسير والبلاغة والنحو ، فقد أثر فيها باعتباره « أوجانون » أى باعتباره أداة فكرية • لكن هذه الثقافة نفسها من خلال اهتمامها بالواقع الحسى وبالتجربة المتغيرة المتطورة هى التى استطاعت أن تكشف مظاهر القصور فى هذا المنطق السكونى الثابت ، وتكشف عدم قدرته على تفسير الواقع المتغير •

وهذه المجموعة الأخيرة من المفاهيم تقدم لنا صورة ديناميكية للحقيقة كما كانت تؤمن بها الثقافة الإسلامية التى عبرت أصدق تعبير عن تفتح الحضارة العربية المزدهرة أو انفتاحها • فبالرغم من تأثر هذه الثقافة بالثقافة اليونانية الا أنها فطنت الى أن هذه الأخيرة ثقافة راکدة قامت على عقيدة معينة هى عقيدة ثبات الأنواع فى الطبيعة وقيامها قياما موضوعيا فى الكون • الأمر الذى يؤدى حتما الى أن يصاب العلم بالركود ، ويعجز عن الوصول الى اكتشافات جديدة مادام كل شىء قد وضع فى الدليعية منذ الأزل • يقول ابن خلدون فى نقده لمنطق أرسطو : « ان الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية ، والموجودات الخارجية متشخصة ، فالتطابق بينهما غير يقينى ، لأن المادة قد تحول دونه ، اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك • فدليله شهوده لا تلك البراهين المنطقية » • ومن المفيد هنا أن نشير الى أن حديث هذه الثقافة الإسلامية عن قوانين الفكر الضرورية ، ومن بينها قانون الهوية Identity الذى يوحى بثبات الشىء وعدم تطوره • لا يمكن أن ينفصل عن اهتمامها بالموجهات أو الحديث عن الجهة Modality • والجهة عبارة عن الزاوية التى ينظر منها الى الشىء • ولهذا فان القول بالجهة يتضمن رفض الضرورة المطلقة لليقين •

وبوسعنا أن نقول أيضا ان هذا الانفتاح الذى طبع الثقافة
الاسلامية بطابعه الخاص هو الذى جعلها تقيم وزنا للواقع ، ليس فقط
للوواقع مفهوما على أنه التجربة بل مفهوما أيضا على أنه الممارسة العملية •
وذلك لأن الايمان بالتغير والتطور والدينامية لابد أن ينطوى فى الوقت
نفسه على ايمان بالوسائل التى تعيننا على تفهمها ومسايرتها • وهذه
الوسائل تنحصر فى التجربة العلمية والممارسة العملية • أما عن التجربة
العلمية فقد قدمت الحضارة الاسلامية أسماء علماء كبار كان لهم أكبر الأثر
فى نهضة العلم فى الحضارة الأوربية • أما عن الممارسة العملية فانها تمثل
أساسا هاما من أسس الاجتهاد فى الشريعة الاسلامية • وقد عبر الفقهاء
عن هذه الممارسة بمبدأ « مراعاة المصالح المرسلة » • وهو مبدأ لا ينبغى
أن نفهمه فقط بمعنى برجماتى ينحصر فى معرفة التأقلم مع الواقع ، بل
علينا أن نفهم من هذه المراعاة للمصالح أنها أداة لتغيير الواقع نفسه ،
وذلك عن طريق الفعل ، والفعل الجماعى الجماهيرى بصفة خاصة • وهذا
هو المقصود بالبراكسيس Praxis • والاسلام كله من هذه الناحية ثورة
موحى بها أول الأمر ، ولكنها أصبحت بعد هذا ثورة جماهيرية لتغيير
الواقع من خلال الفعل •

ومن هذه الناحية يبدو أن هناك علاقة وثيقة بين العقل والثورة • فقد
وصفنا فيما سبق الثقافة الاسلامية بأنها ثقافة عقلية وليست حسية •
والشئ الذى نريد أن نضيفه الى هذا أنها كانت عقلية ثورية • وذلك لأن
الواقع الحسى بطبيعته واقع محصور ضيق • والذى يهتم به انسان
محافظ • يريد أن يحافظ على الأوضاع القائمة • أما الواقع المتغير المتحرك
الفسيح سواء كان واقعا كونيا أم اجتماعيا ، فلا يصلح له الا العقل
الديالكتيكى أى العقل الثورى القادر وحده على تحريك الواقع وتغييره ،
انه وحده القادر على تجاوز الواقع الطبيعى والاجتماعى عن طريق
الاحاطة بامكاناته ودلالاته الكلية واكتشاف علاقات جديدة له لا تظهر فى
معطيات الحس التجريبي • وهو وحده القادر على رفض الواقع الحسى

والاجتماعى الضيق الآمن والثورة على الأوضاع القائمة المحدودة •
والحق أن الدين الاسلامى ما كان له أن يحقق ثورته الكبرى ومكان له
أن ينجح فى رفض الأوضاع القائمة الكونية منها والاجتماعية الا لأنه
دين عقلى دىالكتيكى ، ولأننى بهذه الصفة نفسه دين ثورى •

ومراعاة هذه الثقافة للواقع على هذه الصورة الرائعة جعلها تقيم
وزنا كبيرا فى بحثها عن الحقيقة لأحد مصادر المعرفة اليقينية الهامة ، وهو
التواتر أو شهادة الغير Witness • وهذا المصدر هو الأساس فى المعرفة
التاريخية وفى رواية الحديث • وقد وضع المسلمون للتواتر أو للدليل
النقلى ضوابط ومعايير • والمتواترات — كما يقول ابن سينا فى النجاة —
« هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها
المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض » • وتحدث الفلاسفة
الاسلاميون عن أنواع المتواترات من مشهورات وذاتعات ومقبولات ،
وجميعها قد تكون مجرد مظلونات أى أنها قد تؤدى الى المعرفة الظنية ،
وقد تؤدى الى معرفة يقينية توحى بالثقة Authenticity ، اذا ما
راعيها فيها بعض الضوابط • كأن يكون مصدر رأى المتواتر من المصادر
الموثوق بها الذين عرفوا بالصدق فى القول ، أو كأن يكون هذا المصدر كبير
السن كثير التجارب ، أو أن يكون رأى المتواتر قد صدق به أكبر عدد من
الناس • لكن كل هذه المعايير غير حاسمة فى الوصول الى اليقين • وحسبنا
هنا أن نلاحظ اهتمام الثقافة الاسلامية بهذا المصدر الهام من مصادر
الحقيقة لأنها عولت عليه فى علوم الحديث بصفة خاصة على نحو ما أشرنا
الى ذلك سابقا •

واذا كان المقصود بالديالكتيك هو حركة الواقع فان الثقافة
الاسلامية بعد كل الذى رأيناه من حفاوتها بالواقع فى كل جوانبه الكونية
والتاريخية لابد أن تكون ثقافة دىالكتيكية ، ولابد أن تتصف الحقيقة فيها
بأنها حقيقة دىالكتيكية • واذا أردنا حقا أن نقف على نموذج رائع للفكر
الديالكتيكى فى الثقافة الاسلامية ، فأمامنا ابن خلدون الذى لم يدرس من

هذه الزاوية حتى الآن كما يستحق أن يدرس • فالدراسة العلمية التي قام بها هذا المفكر للعمران البشرى وحديثه عن البيئة وأثرها في لون البشر وأمزجتهم ، واعتماده في ملاحظاته على التجربة والاسـتقراء ، وبحثه لعوامل الانتاج التي تهيمن على الثورة الاقتصادية في المجتمعات البشرية وعلى رأسها الطبيعة التي من صنع الله والعمل البشرى المبذول في العمل ، وتناوله لصور المعاش في المجتمع من زراعة وتجارة وصناعة وآراؤه في الاحتكار وانكاره له •• كل هذا من شأنه أن يضع هذا المفكر في مصاف أعظم المفكرين الديالكتيكيين •

واهتمام الثقافة الاسلامية بالواقع الديالكتيكي على هذا النحو يقطع لنا بابتعادها عن كل الاتجاهات الصورية الشكلية في البحث عن الحقيقة • وقد سبق أن أشرنا الى أن القضية **Proposition** عند الفلاسفة الاسلاميين لا بد أن تتضمن حكما • ومعنى هذا أنها ليست مجرد مجموعة من الألفاظ تكون « صورة » أو ترسم « لوحة » « ما » ، تترايط عناصرها ويتغير لونها عند تغييرنا في ترتيب هذه العناصر • كلا • هذه الفكرة الصورية الشكلية عن القضية التي يقدمها لنا فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية اليوم لم يعرفها الفلاسفة الاسلاميون • وقد سبق أن أشرنا أيضا الى معنى الصدق في الثقافة الاسلامية ورأينا الى أى حد كان ارتباطه بالواقع • ومعنى هذا أن هذا الصدق بعيد كل البعد عن معنى الصدق عند فلاسفة التحليل الذين يريدون أن يقطعوا كل صلة بين الصدق والواقع ، ويذهبون الى أن القضية الصادقة هي القضية القادرة على توليد قضايا لفظية أخرى • فالقضية الصادقة عندهم هي القضية الولود ، والكاذبة هي القضية العقيم • أما الاسلاميون فلم يرتبط صدق القضية عندهم بولادة الألفاظ ، بل ارتبط بالتطابق **Adegnation** مع الواقع ، أو — على الأقل — ارتبط بالتلازم في الوقوع بين طرفي الحكم من ناحية الامكان الذهني • ولنفس هذا السبب ، ولبعدهم عن كل اتجاه صوري نجدهم يرفضون مبدأ كمبدأ الانسجام **Coherence** بين العناصر المختلفة في

بناء الحقيقة • وذلك لأن مثل هذا المبدأ كثيرا ما يؤدي الى بحوث صورية شكلية عن الحقيقة • بل انهم لم يعولوا على هذا المبدأ في نظرتهم الجمالية الفنية • وآثروا عليه الاهتمام بتكرار العنصر الواحد (أو الوحدة) مرات متعددة ، وذلك لأن هذا الأساس يقوم على الاهتمام بالجزئى الواقعى •

وأخيرا هل عرفت الثقافة الاسلادية فى بحثها عن الحقيقة المبادئ والمسلمات والمصادرات ؟ يقول ابن سينا فى كتاب البرهان من كتاب الشفاء : « المبادئ على وجهين : أما مبادئ خاصة بعلم مثل اعتقاد وجود الحركة للعلم الطبيعى واعتقاد امكان انقسام كل مقدار الى غير النهاية للعلم الرياضى • وأما مبادئ عامة مثل قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية • فهذا مبدأ يشترك فيه علم الهندسة وعلم الحساب ، وعلم الهيئة وعلم اللحن وغير ذلك » •

ويتحدث ابن سينا (وغيره من الفلاسفة الاسلاميين) عن البدئيات والأصول الموضوعية والمصادرات ، ويفرق بينها على أساس أن الأولى بيئة بذاتها تفرض نفسها على العقل ، والثانية يفرضها المعلم على المتعلم ويطالبه بالتسليم بها ، وقبول هذا الأخير لها يكون قبول ظن أى عدم تأكد من يقينها أو عدم يقينها • أما المصادرات فيطالب المتعلم بالتسليم بها فيسلم بها « مسامحا وفى نفسه لها عناد » • ولكن المهم أن نلاحظ أن معرفة الاسلاميين بالبدئيات والأصول الموضوعية والمصادرات لم ينه بهم أبدا الى اتخاذ موقف صورى شكلى فى تصورهم للحقيقة ، فلم يقل واحد منهم مثلا — كما يذهب الى هذا فلاسفة التحليل المعاصرون — أن لعالم المنطق الحرية المطلقة فى فرض ما يشاء من مصادرات ، وفى مطالبتنا بالتسليم بصدقها ما دمنا نرى أنها تؤدى الى المطلوب منها • وذلك لأن هذه الحرية لا يمكن أن تمارس الا بالنسبة الى نوع معين من الحقيقة ، وهى الحقيقة الموضوعية اتفاقا أو الحقيقة التى تواضع عليها فلاسفة الوضعية المنطقية • أما الحقيقة التى سعت اليها الثقافة الاسلامبة فهى

الحقيقة البناءة ، المرتبطة بالعلم والواقع والتي تهدف أساسا الى اليقين المرتبط بالصدق في معناه الذي حددناه ، والمرتبط كذلك بالمعتقد : لا معتقدى أنا وحدى ولا معتقد طائفة محدودة من الناس بل

معتقد الآخرين ، كل الآخرين الذين أعيش معهم في المجتمع •

القاهرة في ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٧١

النظرية الفلسفية في الميثاق

* فلسفتنا التي ظهرت معالمها في الميثاق لم تضع في اعتبارها أن تقدم للناس هذبا انتهى تطوره ، وأقفل الدائرة على نفسه ، وركبت فيه الأفكار تركيبا جامدا صارما على نحو ما نجد ذلك في المذاهب المتزمنة المعمارية الدوجماتيقية .

* اننا لا نقول تبعا لهذا باشتراكية عربية ، ولا نقول بتطبيق عربى للاشتراكية ، بل نقول باضافة عربية للاشتراكية ، فنحن قد أضفنا الى الاشتراكية العالمية جديدا لكننا لم نفصل عنها لأن اشتراكييتنا تابعة من واقعنا ولكنها متضامنة مع الخط الاشتراكي العام .

صدر ميزاق العمل الوطنى عام ١٩٦٢ ، أى بعد انصرام عشر سنوات من قيام ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ وبعد تفجير الثورة الاشتراكية فى يوليو ١٩٦١ بعام واحد تقريبا . ولعل أول ما قد يتبادر الى الأذهان فى هذا الصدد هو أن نسأل : أترى كانت هذه الفترة التى سبقت ظهور الميثاق « مدة حمل » كافية لظهور الجنين فى صورة متكاملة ؟

فقد ينظر البعض الى تلك الفترة على أنها تهيء درجة كافية من النضج لنظريتنا الفلسفية الاشتراكية وأغلب الظن أن هؤلاء الذين يذهبون الى هذا الرأى يأملون أن تجيء مبادئنا الاشتراكية أكثر يسارية مما ظهرت عليه فى الميثاق .

والحق أنه ليس فى مبادئنا ما يمنع من أن نتجرع جرعة أخرى من اليسار لضمان مزيد من العدالة الاجتماعية ، ومزيد من ملكية الشعب لوسائل الانتاج ، ومزيد من الرقابة الشعبية على هذا الانتاج وبخاصة فى هذه الأيام التى يظهر لنا التطبيق الاشتراكي فى كثير من المجالات على أن الرجعية ما زالت تطل برأسها ، وأنها ما زالت تتحين الفرصة لكى

تتجمع من جديد • لكن الأمر الذى لا شك فيه أنه مهما بلغت عدد الجرعات اليسارية التى تجرعناها والتى سنتجرعها فى المستقبل ، فإننا لن ننحاز أبدا ، يجىء اليوم الذى نصبح فيه جزءا من كتلة نقف فيه « على اليسار » •

ومن أجل هذا ، نقول فى اطمئنان ان ميثاق العمل الوطنى قد قدم لنا نظرية فلسفية متكاملة واضحة الاتجاه ، وننادى بأن الفترة السابقة على وضعه كانت كافية لتبين طريق فلسفتنا •

لكننا نقول وننادى بهذا لسبب آخر أيضا ، وهو قطع الطريق على الذين يظنون أنه مازال من حقهم أن يفصلوا بين النظر والعمل ، بين النظرية والتطبيق • اننا نقول وننادى بهذا لمقاومة هذا الازدواج الذى يدفع بعض كتابنا وأدبائنا الى القول بأن الأديب أو الفنان أو الفيلسوف قد يظل « يمينيا » فى أدبه وفنه وفلسفته ، بالرغم من أنه يسارى فى نظريته الاجتماعية والاقتصادية ، قد يكون فردانيا فى الحالة الأولى ، اشتراكيا فى الحالة الثانية • فان مثل هذا الازدواج لا يمكن أن يكون ، ولم يقل به أحد فى أية نظرية اشتراكية جادة •

ومن أجل هذا أيضا ، نقول فى اطمئنان ان ميثاق العمل الوطنى قد قدم لنا نظرية فلسفية متكاملة واضحة الاتجاه ، وننادى بأن الفترة السابقة على وضعه كانت كافية لتبين طريق فلسفتنا •

لهذين السببين اذن : أعنى من أجل معارضة هؤلاء الذين يقولون اننا نتحرك نحو مذهب معين ، وكذلك من أجل معارضة أولئك الذين يريدون أن يفصلوا بين الفكر والعمل أو بين ضربين من التفكير فى داخل عقل الانسان الاشتراكى ، نقول وننادى بأن ميثاق العمل الوطنى قدم لنا نظرية فلسفية متكاملة •



غير أن الأمر قد يكون بحاجة الى وقفة قصيرة لمناقشة الأساس

الذى يقوم عليه هذا الازدواج الذى يراود تفكير بعض كتابنا ممن يقولون بأن الانسان قد يكون فردانيا فى أدبه وفنه وفكره ، اشتراكيا فى نظراته الاجتماعية والاقتصادية •

فقد كتب أستاذنا الدكتور طه حسين ، بنظراته الثاقبة النفاذة دائما ، فى كتابه « الوان » الذى ظهر عام ١٩٥٢ مفرقا بين اليمين واليسار تفرقه واضحة ، أحسب أنها هى الأصل فى تصور الكثيرين لمفهوم هاتين اللفظتين • فمفهوم اليمين عند أديبنا الكبير مرتبط بالحرية ، أما اليسار فان مفهومه عنده مرتبط بالعدل • ومعنى هذا أن الأديب اليميني هو الذى يدافع عن حرية الأدب والأديب ، أما اليسارى فهو الذى يدافع فى أدبه عن قضايا العدل الاجتماعى ، ويسخر قلمه فى خدمة العدالة الاجتماعية • الا أن أديبنا الكبير قال بجواز التوفيق بين العدل والحرية • وهو يفهم هذا التوفيق لا بمعنى أن يكون الانسان قائلا بالعدل مرة وبالحرية مرة أخرى ، بل يفهمه على أساس أن تطبيق الاشتراكية والعدالة الاجتماعية لا يمنع من ترك بعض الحرية للأفراد فى استغلال ملكياتهم • ويضرب لهذا مثلا من الاشتراكية المسيحية التى ذهب أصحابها — كما يروى لنا الأديب الكبير فى صدق — الى الدفاع عن الإصلاح الاجتماعى ، بل والى التطرف فيه وفى الأخذ بالأساليب الاشتراكية ، ثم لم يمنعها هذا من الاعتراف برأس المال الخاص وبالملكية الفردية فى حدود • ويفهم هذا التوفيق أيضا على أساس ممارسة الحرية على نحو ما ينبغى لا بد أن تنتهى بصاحبها الى ضرب من الالتزام بالواقع الاجتماعى الذى يعيش فيه الانسان ، ومن ثم لا بد أن تنتهى به الى الاقرار بالتضامن الاجتماعى والاعتراف بالعدالة الاجتماعية • ويضرب لهذا مثلا من أدبنا العربى • فيقول فى مقال له فى نفس الكتاب تحت عنوان « الأدب بين الاتصال والانفصال » مدافعا عما أطلق عليه اسم « الأدب المتضامن » ومهاجما بعنف ما أسماه « بالأدب المعتزل » ان « أدبنا العربى كان حيا قويا حين تضامن مع الحياة

الواقعية ، وكان فاترا متهاكما حين اضطرته الظروف الى الاعتزال •
ويقول عن الأديب المعتزل انه طفيلي • ويقول ان الشاعر في
الجاهلية كان من أفراد القبيلة يحيا بحياتها ، فان خرج عن هذا النضامن
فهو الخليع الذي أراد أن يعيش عيشة الصعاليك • ويقول ان الأدب
الاسلامى كان متضامنا كله • فكان الشعراء يتقارضون قصائدهم دفاعا
عن الاسلام • وكان هذا الأدب متضامنا حين نشأت الأحزاب السياسية •
وحين انحاز كل شاعر الى حزب من الأحزاب • فقد انحاز الأخطال الى
بنى أمية ، وانحاز الفرزدق الى العثمانية ، وانحاز جرير الى الزبيريين
ثم باع شعره لبنى أمية ، وفي العصر العباسى حرص ضد الزنج واستحث
أهل بغداد لنصرة الموفق • وشارك المتنبى مع العرب ضد التدخل الفرسى
والتركى فى قصر الخليفة ، وشارك مع القرامطة فى سخطهم على النظام
الاجتماعى ومحاولتهم تغيير هذا النظام •• الخ •

من هذا يتضح لنا أن أديبنا الكبير قد أقام التفرقة بين اليمين
واليسار على أساس التفرقة بين القائلين بالحرية والمدافعين عن العدالة
الاجتماعية ، وهو أساس سليم فى مجموعه • إلا أنه لم يفهم من الحرية
أبدا ما يفهمه البعض من أنها تعنى الفردانية والاعتزال ، بل فهمها على
أنها تعنى الحرية الملتزمة المتضامنة • وبهذا أصبح الطريق ممهدا لاجمع
بين اليمين واليسار • وانطلاقا من هذا الفهم الواعى للحرية سيتعذر
علينا أن نفرق فى مجتمع مثل مجتمعنا بين مفكر يمينى ومفكر يسارى •
فكل كتابنا وفنانينا يساريون لأنهم يؤمنون بالعدالة الاجتماعية
وبالاشتراكية ويدافعون عنها بقلمهم وفنهم ما استطاعوا الى ذلك
سبيلا • وكلهم يمينيون لأنهم يؤمنون بالحرية الملتزمة ، أو هكذا
نفترض •

لكننا نعلم أن الحرية لا تعنى عند اليمينى المتطرف الحرية
الملتزمة ، بل تعنى الحرية الفردية الخالصة ، الحرية التى ترفض

الالتزام بأي موقف ، والتي يعيش صاحبها كما كان يعيش الشاعر الخليع في الجاهلية ، على نحو ما يقول أستاذنا الدكتور طه حسين • ومن العسير أن نلتقي بين أدبائنا وفنانينا بأديب أو فنان واحد يدافع عن هذا النوع من الحرية • أما من يدافع منهم عن الحرية الفردية خشية أن يكون في الالتزام حد من انطلاق الأديب أو الفنان ، واشفاقا على الخيال من أن ينضب ويجف ، فاننا لا نفهم كيف يكون الالتزام قيذا لانطلاق الفنان وحرية ، وندعو صاحب هذا القول الى أن يظهرنا على آيات خياله في تعميق واقعنا • إذ أن واقعنا انحضر بحاجة الى خياله وخيال غيره •

أما الذي يستعصى علينا فهمه حقا فهو كيف يتسنى للأديب أو الفنان أو المفكر أو الفيلسوف في مجتمع اشتراكي أن يشطر نفسه الى شطرين : فينادى بالفردانية في أدبه أو فنه أو فلسفته ثم يدافع عن العدالة الاجتماعية في نظراته الاجتماعية والاقتصادية ؟ اننا نفهم أن يتم هذا الشطر في مجتمع رأسمالي مثل المجتمع الانجليزي أو المجتمع الفرنسي • فيكتب برتراند رسل مثلا في المجتمع الأول فلسفة وصفية تحليلية تهدف الى خلخلة الوجود الواقعي بمادته وأشخاصه وزعزعة اليقين العلمي ، ثم يقف بعد هذا مدافعا عن قضايا الشعوب في الحرية والسلام • ويكتب جان بول سارتر مثلا في المجتمع الثاني فلسفة في الوجود والعدم لا يمكن وصفها — على الأقل في صورتها القديمة — بأنها تقدمية ، ثم يهب مدافعا هو الآخر عن قضايا الشعوب في الحرية والسلام ، وقضايا الكادحين في العدالة الاجتماعية • ونحن لا نشك هنا في صدق دفاع برتراند رسل وجان بول سارتر عن قضايا الحرية وكفاح الشعوب • فانه لا يخالjna أدنى شك في صدق دفاعهما هذا • لكن كل ما نقول به هو أن هذا الازدواج بين آرائهما الفلسفية ومواقفهما أو نظراتهما السياسية والاجتماعية جائز في مجتمعيهما ، أو غير جائز ، أو ينبغي أن يكون كذلك ، في مجتمعنا •



لهذا ، ومن أجل معارضة هذا الرأي وذاك الآخر الذى يقول فيه أصحابه اننا نتحرك نحو مذهب معين ، ندافع عن وجهة النظر التى تقول بأن الميثاق قدم لنا نظرية فلسفية : نظرية لا تقف عند رسم الخطوط العريضة لثورتنا الاجتماعية والاقتصادية بل تتجاوزها الى رسم الاطارات التى يتحرك فيها تفكير الانسان العربى فى الجمهورية العربية المتحدة ، أيا كان هذا الانسان سواء كان عاملا أو فلاحا أو أدبيا أو فنانا أو مفكرا •

ومع هذا كله ، فاننا لا نقصد بهذا الكلام أنه قد أصبح لنا مذهب فلسفى متكامل ، وأن نسقا فكريا أو بناء فلسفيا شامخا قد تم تشييده بظهور الميثاق • اذ من الواضح أن مذهبنا بهذا المعنى لم يتم بناؤه بعد • وأغلب الظن أنه لن يرى النور أبدا • وذلك لأن فلسفتنا التى ظهرت معالمها فى الميثاق لم تضع فى اعتبارها أن تقدم للناس مذهباً انتهى تطوره ، وأقفل الدائرة على نفسه ، وركبت فيه الأفكار تركيباً جامدا صارما على نحو ما نجد ذلك فى المذاهب المتزمتة المعمارية الدوجماتيقية ، والنظريات التوكيدية الايقانية • وفلسفتنا لم تضع فى اعتبارها أن تقدم للناس مذهباً كهذا لا لشيء الا لأنها فلسفة متفتحة أرادت منذ ظهورها أن لا تعزل نفسها عن واقعنا الاجتماعى المتطور الذى يرفض أن يحصر نفسه فى قوالب معدة ، وتشكيلات جاهزة ومقولات عقلية ميتة • انها أرادت منذ قيامها أن تظل تعبيرا عن هذا الواقع الذى تمده كل يوم رواقد كثيرة بتيارات مائية لا حصر لها ، بعضها سطحى والبعض الآخر عميق تحتى ، لكنها تتفق جميعها فى أنها تحمل بين أمواجها عناصر الحياة ، وتتفق فى أنها استجابة لمواقف غنية ، تثرى بها تجربتنا مع الواقع •

فليس لدينا اذن — ولن يكون لنا — مذهب فلسفى انما لدينا نظرة فلسفية متطورة متفتحة ، لدينا اطار عام ومجال فكرى كلى نتحرك فيه بحرية ، ونحاول تعميقه فى كافة الاتجاهات •

والأمر هنا فى الفلسفة شبيه بما لدينا فى السياسة والاقتصاد •

فليس لدينا مذهب سياسى ولا مذهب اقتصادى بالمعنى الذى حددناه لكلمة مذهب • ولكن لدينا نظرية سياسية ولدينا نظرية اقتصادية • ونحن نتحرك فى مجال السياسة والاقتصاد وفقا لهذه النظرية • ولم يناد عاقل بأن تجمد نشاطنا السياسى والاقتصادى حتى يكتمل بناء مذهبنا السياسى أو الاقتصادى • اننا لا نتحرك فى ميادين السياسة والاقتصاد والفلسفة والفكر نحو مذهب معين • ولكننا نتحرك فى اطار نظرية فلسفية وسياسية واقتصادية ، نأمل أن تكتسب مزيدا من الوضوح عن طريق التطبيق •

ولنا أن نسأل بعد هذا : هل هذه النظرية الفلسفية التى قدمها لنا الميثاق نظرية للاشتراكية العربية أى لاشتراكية قائمة بذاتها مستقلة عن كل النظريات الاشتراكية التى ظهرت فى العالم ، ومنفصلة عن الخط الاشتراكى العام ؟ أم أن هذه النظرية تمثل وجها من وجوه النظرية الاشتراكية العالمية واطافة لها فى الوقت نفسه ؟

اننى أميل الى الأخذ بهذا الطرف الأخير ، لأن الحياد الفلسفى لا ينفع هنا • فاذا كان بوسعنا أن نتحدث عن حياد فلسفى بين المثالية والمادية لنجنب أنفسنا شطط الاتجاهين من الناحية النظرية المذهبية ، فليس من حقنا فى مجال الاشتراكية أن ننفل من الخط الاشتراكى العالمى • لأن الانفصال عنه معناه المهادنة مع الرأسمالية وفلسفتها المثالية •

ان الحديث عن « اشتراكية عربية » بقصد الانسلاخ عن الاشتراكية العالمية يصبح لا معنى له الا التراجع عن الالتزام بالاشتراكية ، ويوحى بأننا نستعمل الاشتراكية كواجهة فقط ، ويفتح المجال أمام أعدائنا أن يتهموننا بأننا لسنا جادين فى الأخذ بالاشتراكية ، مع أن اشتراكييتنا لا تختلف عن جوهر أية اشتراكية أخرى فى أنها تقوم على منع استغلال الانسان للانسان • ومعنى هذا أن وصف اشتراكييتنا بأنها عربية بهذا المعنى الذى حددناه يؤدى بنا الى نتائج وخيمة •

هل نقول بعد هذا بتطبيق عربى للاشتراكية ؟ كلا • لأن التطبيق يفترض البدء بالنظرية الاشتراكية العالمية • وهذا ما لم يحدث عندنا • اذ أننا لم نبدأ بأية نظرية ، بل بدأنا من واقعنا • ثم قمنا بالثورة على هذا الواقع بهدف تغييره ، بالفكر والعمل ، فكان لابد أن نلتقى بالاشتراكية العالمية ، لا لقاء مصادفة ، بل لقاء حتميا • ومع هذا ، فلم يدر بخلدنا منذ أن قامت الثورة الاشتراكية عام ١٩٦١ أننا بالتزامن بالاشتراكية قد أصبحنا ندور في فلك من الأفلاك ، أو أننا نطبق نظرية من النظريات ، بل كل ما نشعر به أننا في حركة ثورية مستمرة نواجه بها مشاكلنا النابعة من واقعنا • -

اننا لا نقول تبعا لهذا باشتراكية عربية ، ولا نقول بتطبيق عربى للاشتراكية ، بل نقول باضافة عربية للاشتراكية • فنحن قد أضفنا الى الاشتراكية العالمية جديدا ، لكننا لم ننفصل عنها ، لأن اشتراكيتنا نابعة من واقعنا ، ولكنها متضامنة مع الخط الاشتراكي العام •



واذا أردنا بعد هذا أن نوضح جوهر النظرية الفلسفية التي قام عليها الميثاق لنتبين ما أضافته اشتراكيتنا من جديد الى الاشتراكية العالمية فعلينا أن نبرز نقطتين رئيسيتين لا قيام لأية فلسفة اشتراكية واقعية الا بهما ، وأعني بذلك :

أولا — احترام الواقع والايمان الراسخ بأنه المعلم الأول للفكر لأنه يتعدى نطاقه ، ولأن الفكر بكل مقولاته واطاراته العقلية الجاهزة لا يستطيع أبدا أن يطوق الواقع •

وهذا ما نعبر عنه ببساطة في حديثنا عن أهمية التطبيق العملي في الفلسفة الاشتراكية • وبالرغم من بساطة هذه الحقيقة ووضوحها ، الا أنها لم تلق العناية من الفلسفات المثالية التي تتفق جميعها في أنها ثارت على الواقع لتختزنه في مقولات الفكر النظرية ، واكتفت بعد هذا بأن قنعت

بالنظر اليه من خلال اطاراتها الذهنية التى أعدها الفيلسوف اعدادا مسبقا
أوليا • الأمر الذى يوضح لنا السبب الذى من أجله جعلت الفلسفات
المثالية من مهمتها مجرد تقديم تفسيرات نظرية للواقع ، تفسيرات من يقف
من الواقع موقف المتفرج فقط • وهذا على عكس ما يجرى فى الفلسفات
الاشتراكية الواقعية التى بالرغم من احترامها العميق للواقع الكونى
والاجتماعى ومن اعتقادها الراسخ بأنه أكبر من كل فكر ، الا أنها أضافت
الى الانسان مهمة تغيير الواقع ، وإعادة تشكيل الحياة ، وذلك عن طريق
العمل أو الفعل فى المحل الأول ، أو عن طريق العمل والفعل اللذين
يغذيهما الفكر •

غير أن احترام الواقع اما أن يكون على حساب الفكر ، واما أن يكون
قائما على الديالكتيك الحى بين الفكر الواقع • والموقف الأول هو الموقف
الشائع فى الفلسفات الاشتراكية • وهو موقف يصبح فيه الفكر انعكاسا
للواقع أو مجرد ظل له ، ظاهرة هامشية ليس الا من ظواهر الواقع ، حلقة
من حلقاته لا غير • الفكر فى الفلسفات الاشتراكية مرآة تنطبع عليها
مؤثرات حسية مختلفة تأتية حيناً من الداخل أو من التركيب العضوى
للبدن وحيناً آخر من الخارج أو الواقع المحيط • الفكر أو الشعور فى
الفلسفات الاشتراكية له تاريخ مادي ، داخلى وخارجى ، يؤدي فى نهاية
الأمر الى افراز الفكر ، كما يفرز البدن حبات العرق •

لكن الايمان الراسخ بالديالكتيك الحى بين الفكر والواقع جعل للفكر
فى اشتراكيته دورا ايجابيا يختلف كثيرا عن ذلك الدور السلبي •

الفكر فى اشتراكيته يسهم مع العمل اسهاما ايجابيا فى تحريك
الواقع ، وتغيير وجهه ، وإعادة تشكيله من جديد • وذلك لأنه يؤثر فيه فى
الوقت الذى يتأثر به ، ويسمعه كلمته فى الوقت الذى ينصت له ، ويوحى
اليه فى الوقت الذى يستوحيه • وهذا الايمان نفسه بالديالكتيك الحى بين
الفكر والواقع من شأنه أن يجعلنا نفهم العلاقة بين الانسان والتاريخ على

أنها علاقة تأثير وتأثر : تأثير من جانب الانسان فى التاريخ ، وتأثر بأحداثه وحتميته • فمن الأمور المألوفة فى الفلسفات الاشتراكية الحديث عن المسار الحتمى للتاريخ ، وتقديم الاطار التاريخى لنا على أنه قدر لا يملك البشر أن يحددوا عنه • لكن اشتراكيتنا بالرغم من ايمانها بحتمية التاريخ ، الا أنها لم تشأ أن تجعلها حتمية مطلقة ، بل جعلتها حتمية تتخللها منافذ كثيرة للحرية ، يطل منها الانسان على التاريخ وهو على يقين من أنه يستطيع أن يغير من اتجاهه ، ويلوى عنقه •

ثانيا : تتفق الفلسفات الاشتراكية فى أنها تتخذ نقطة بدئها من الصراع الحى فى الواقع ، من التناقضات الصريحة القائمة بين ظواهره الكونية والاجتماعية على السواء ، من جدل الطبيعة والمجتمع معا • والاشتراكية التى لا تعترف بهذا الجدل وتستبدل به جدل الفكر (المثالية) أو جدل الانسان (الوجودية) لا تحمل من الاشتراكية الا اسمها • وذلك لأن الصراع بين الأفكار الذى اهتم به الفلاسفة المثاليون وجعلوا منه بديلا للصراع القائم بين ظواهر الواقع ، انتهى بهم الى أن جعلوا التاريخ كله يمشى على رأسه ، فى حين أننا نعلم أنه يسير بقدميه • أما الفلاسفة الوجوديون الذين استبدلوا بالصراع القائم بين ظواهر الواقع ، صراعا آخر حصروه فى الكائن البشرى ، المتزمن بزمانه الوجودى الخاص ، انتهى بهم الأمر الى أن قدموا لنا واقعا جديدا ، هو واقع الانسان الفرد ، الذى يظل يتذبذب بين ماضيه ومستقبله ، يقدم رجلا ويؤخر أخرى ، فى حركة متميعة ، يلتحم أثناءها بمواقف لزجة ، تتلاشى فيها الأهداف والغايات ، ويستحيل الفعل الانسانى الى سراب يغذيه الوهم والخيال •

الاقرار بالصراع القائم بين ظواهر الواقع الكونى والاجتماعى نقطة بدء رئيسية فى كل فلسفة اشتراكية • لكن الاعتراف بهذا الصراع وبحتميته قد ارتبط دائما فى الفلسفات الاشتراكية بنظرة الحادية ، فى ميدان الواقع الطبيعى أو الكونى ، وارتبط فى ميدان الواقع الاجتماعى ، بنظرية فى العنف وبصورة دموية للصراع بين الطبقات •

هنا أيضا في هذا المجال قالت اشترakitنا كلمتها وأضافت اضافتها
البناءة الطريفة •

ففى ميدان الواقع الكونى ، اعترفت بالصراع القائم بين ظواهر
الواقع ، والجدل القائم بين ظواهره ومتناقضاته ، لكنها نظرت الى هذا
كله ولم تجد فيه ما يتناقض مع الدين • فاذا كان القول بالصراع والجدل
الكونيين ، وارتباط الأسباب بالمسببات ارتباطا حتميا قد أدى عند معظم
من يقول به الى الاعتقاد بأن الطبيعة تقف على أرجلها وحدها بدون خلق
لها ، فان اشترakitنا لم تر هذا الرأى ، بل رأت أن الطبيعة اذا كانت
تستطيع أن تقف على أرجلها وحدها فى مواجهة الفكر ، فانها لا تستطيع
ذلك فى مواجهة الله •

وهى فى هذا تتمشى تماما مع الفلسفة القرآنية • والتاريخ فى هذا
يعيد نفسه • ففى مطلع هذا القرن كتب فرح أنطون فى مجلة « الجامعة »
سلسلة من المقالات ذهب فيها الى تكفير الفيلسوف الأندلسى أبى الوليد
ابن رشد ، لأنه قال بارتباط حتمى بين الأسباب والمسببات ، وهو قول
لا يدافع عنه — هكذا توهم — الا العلماء المحدودون • فعرض السيد محمد
رشيد رضا صاحب مجلة « المنار » ما كتبه « الجامعة » على الأستاذ
الامام الشيخ محمد عبده ، وطلب منه الرد • فانبرى بالرد على صفحات
« المنار » موضحا أن الاعتقاد بوجود نظام فى الطبيعة ، وقيام علاقة
حتمية بين الأسباب ومسبباتها لا يتعارض مطلقا مع الاقرار بوجود اله
خالق ، شئت حكمته أن يجرى كل ما فى الكون على سنن دقيقة محكمة •
يقول الأستاذ الامام « فلا يمكن لأهل هذا الدين (الاسلامى) ، وهو هو ،
أن يقطعوا كل علاقة بين الأسباب فى هذا العالم والمسببات ••• ان دينهم
لم يوضع أساسه على وعث من الخوارق لا يلبث أن يخسف بالمسالك فيه
اذا سال عليه سيل الدليل • وانما وضع على مستقر من الحقائق لا يتزلزل
بالقائم عليه ، مهما عظم المقال والقيـل • وليس من الممكن لمسلم أن يذهب
الى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب فى السببية ، الا اذا كفر
بدينه قبل أن يكفر بعقله » •

وأود أن أوجه عناية القارئ الكريم الى أن هذا الذى كتبه الأستاذ الامام فى مطلع هذا القرن دفاعا عما فى الطبيعة من جدل وديالكتيك ونظام لم يوقعه بامضائه ، بل ظهر فى مجلة « المنار » على أنه « دفع وهم عن فلسفة ابن رشد والمتكلمين لأستاذ حكيم وفيلسوف عليم » • لكن العهد الذى كتب فيه هذا الكلام قد مضى وغبر • وأصبح اليوم الحال غير الحال • فهل يراد بنا أن نرجع القهقري ونتشبهت بجدل آخر غير جدل الطبيعة والمجتمع ، متوجسين خيفة من أن الاعتراف به سيوقعنا فى الالحاد ؟ !

أما فى ميدان الواقع الاجتماعى ، فبالرغم من أن الميثاق قد اعترف بالصراع القائم فيه حيث يقول : « الصراع الحتمى والطبقى بين الطبقات لا يمكن تجاهله أو انكاره » ، الا أنه رأى أنه ينبغى أن يحل حلا سلميا فى اطار الوحدة الوطنية وعن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات ، على نحو ما هو معروف • واعتراف الميثاق بالصراع الحتمى بين الطبقات قائم أساسا على ايمانه العميق بكيان المجتمع ، الى جانب ايمانه بالانسان الفرد • أو قل — ان شئت — انه قائم على ايمانه بالفرد المنخرط فى المجتمع ، الممتد بجذوره فيه • وهو فى هذا متفق أيضا مع الفلسفة القرآنية • ولذلك لأن أغلب الظن أن الانسان الذى جاء فى الآية الكريمة أنه حمل الأمانة بعد أن عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها ، ليس هو الانسان الفرد بل انسان المجتمع ، لأن الكائن الفرد لا يستطيع وحده أن يحمل الأمانة ، ولأن يدا واحدة لا تصفق • أما الحل السلمى الذى رأى الميثاق أن يحل به الصراع بين الطبقات ، فانه يستند أساسا على نظريته فى « قوى الشعب العاملة » ، وهى تمثل أيضا اضافة جديدة الى الفلسفة الاشتراكية •

من أجل هذا كله ، نقول ان الميثاق قدم لنا نظرية فلسفية • ونقول كذلك ان اشتراكية الميثاق ليست اشتراكية عربية ، وليست تطبيقا عربيا للاشتراكية ، بل هى بالأحرى اضافة عربية جديدة للاشتراكية •

مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة

في فرنسا *

هذا كتاب في تيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة • وكلمة «المعاصرة» من الكلمات التي تثير كثيرا من اللبس ويصعب تحديد معناها ، لأنها قد تدل في ذهن من يستعملها ، متحدثا كما أو كاتبا، على غير ماتوحى به عند المستمع أو القارئ • فقد تدل التيارات الفكرية التي ظهرت في القرن العشرين ، أو في معنى أخص — على آخر تطورات هذه التيارات أي تلك التي ظهرت ابتداء من الأربعينات في هذا القرن (بعد الحرب العالمية الثانية) ، وقد يستعملها الكاتب ليبدل بها على التيارات الفكرية المعاصرة له هو • وفي هذه الحالة الأخيرة أحسب أن من حق القارئ أن يعرف شيئا عن تاريخ وفاة الكاتب ، أو عن السنة التي طبع فيها الكتاب ، ليستطيع على ضوء هذا أن يقف على ما يقصده الكاتب بكلمة «معاصرة» وأن يعرف مقدما إذا كان معاصرا له هو كقارئ أو غير معاصر •

والنسخة الفرنسية التي تحت يدي لهذا الكتاب تشير الى أنه طبع عام ١٩٣٣ • وهو ما لم توضحه لنا النسخة العربية • وتضم قبل المقدمة تصديرا يقع في صفحة ونصف صفحة لم تنقله لنا مع الأسف النسخة العربية • وفي هذا التصدير يشير المؤلف الى أنه من معاصري برجسون ودركهايم وفكتور دلبوس وليون برنشفيج وادوار لى روا ولوسيان ليفي بريل واميل بوترو وغيرهم • وينبهننا الى انه في الوقت الذي كان يؤلف فيه هذا الكتاب ، كان «باترودي» يؤلف كتابه عن «الفلسفة المعاصرة في

* تأليف : ج • منروبي — ترجمه : د • عبد الرحمن بدوي — مراجعه :
د • محمد ثابت الفندي

فرنسا « الذى نشره » الكان « عام ١٩١٩ • ويحكى لنا أنهما ، المؤلف وبارودى ، كانا على علم تام بما يقوم به كل منهما لأن الفكرة فى اخراج كتاب عن الفلسفة الفرنسية المعاصرة قد راودتهما فى آن واحد • ثم يوضح لنا المؤلف فى هذا التصدير أن البحث عن مصادر الفلسفة الفرنسية المعاصرة — أى المعاصرة له هو — جعله يبدأ بحثه فى الفلسفة الفرنسية من النصف الأول من القرن التاسع عشر •

والآن وقد ألم القارئ العربى بما كان يحسن أن يلم به فى صلب النسخة العربية لهذا الكتاب ، خصوصا وان ما أوردته هنا قد ورد فى التصدير الذى كتبه المؤلف لكتابه والذى جاءت النسخة العربية خلوا منه ، يجمل بنا أن نسوق بعض الملاحظات الخاصة بعرض محتويات الكتاب ثم نتبعها بملاحظات أخرى — تهمنا بصفة أخص — حول الترجمة العربية •

فالمؤلف يستعمل الفلسفة فى معناها العام الذى يتسع عنده فيشمل ميدانى علم النفس وعلم الاجتماع • ولهذا احتل الحديث عن هذين الميدانين وعن التيارات والمدارس الفرنسية التى ظهرت فيهما ، أكثر من نصف صفحات الكتاب • فبلغت ٢٤٥ صفحة (فى النسخة العربية) من صفحات الكتاب وقدرها ٤٥٤ صفحة • ومعنى هذا أن أكثر من نصف الكتاب لا يمس الفلسفة فى معناها الدقيق بل الأولى أن يضاف نصفه الى كتب علم النفس ونصفه الآخر الى كتب علم الاجتماع ، خاصة بعد استقلال هذين العلمين عن الفلسفة وعلومها استقلالا يكاد يكون تاما •

لكن بوسعنا ان نقول من هذه الناحية ان الفائدة التى عادت على القارئ العربى من نقل هذا الكتاب الى اللغة العربية لن تقتصر على طلاب الدراسات الفلسفية المتخصصين بل ستعم كذلك طلاب الدراسات النفسية والدراسات الاجتماعية • فسيجد القارئ العربى المتخصص فى علم النفس فى هذا الكتاب أسماء مألوفة له مثل ريبو شارل ريشيه والفرد بينيه وادوار كلاباريد وجان بياجيه وبير جانيه وجورج ديما وهنرى

فالون وغيرهم كثيرين • كما سيلتقى المتخصص في علم الاجتماع بأسماء معروفة نه مثل اسماء دوركهـايم وبوجلـيه وليفى بريل وبول فوكونيه وموريس هليفاكس وبول لاكمب والفرد اسبيناس وغيرهم كثيرين •

ويحدد المؤلف في مقدمة الكتاب التيارات السائدة في الحركة الفلسفية المعاصرة له هو في فرنسا فيحصرها في ثلاثة تيارات : الوضعية التجريبية العلمية — المثالية النقدية المعرفية أو الابدستمولوجية — الوضعية الميتافيزيقية الروحية •

ولا أدري ما الذى يقصده المؤلف على وجه الدقة من التيار الثالث وهو تيار الوضعية الميتافيزيقية الروحية • فلم يظهر في الكتاب كله عنوان (ولو عنوان فرعى) لهذا التيار • وأغلب الظن أن المؤلف لم يعالجه في هذا الجزء من الكتاب • اذ أن الكتاب — فيما يبدو — له أكثر من جزء واحد • والترجمة العربية التى بأيدينا ترجمة للجزء الأول فقط من الكتاب • أما الجزء أو الأجزاء الأخرى فلا أدري اذا كان قد رأى أو رأت النور • وكل هذه أمور كان ينتظر القارئ العربى ايضاحا لها في مقدمة الترجمة العربية التى ظهرت بدون مقدمة وخالية من التعليقات •

واذا كان المؤلف يقصد بالوضعية الميتافيزيقية الروحية فلسفة برجسون والبرجسونيين وبعض الفلسفات المسيحية التى ظهرت في فرنسا كفلسفة موريس بلوندل وفلسفة جان ماريـتان مثلا ، فانه لم يشر الى هذا من قريب أو بعيد • ولم تشر الترجمة العربية الى شىء منه • وأصبحنا في نهاية الأمر أمام كتاب في تيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، مع أنه يخلو تماما من الحديث عن فلسفة برجسون ! •

ونعود الى تيار الوضعية الميتافيزيقية الروحية فنقول ان بعض من نعدهم نحن ممثلين لهذا التيار قد ورد ذكرهم في هذا الجزء من الكتاب تحت عنوان « الفرقة الثانية من التيار الثانى » وهو تيار المثالية النقدية المعرفية • وذلك من أمثال أوكتاف هاملان ورينيه لوسن ولوى لافل وجيل

لانيو • ولكن لكل من هؤلاء الفلاسفة اتجاهه الخاص • وبقي أن نعرف
إذا كان هؤلاء الفلاسفة يوافقون على أنهم أصحاب نزعة وضعية
ميتافيزيقية روحية • وأيا ما يكون الأمر فاني أخالف المؤلف في وضع
أسماء هؤلاء الفلاسفة جنبا الى جنب مع اسم « ليون برنشفيك » باعتبار
أنهم يمثلون جميعا تيارا فلسفيا واحدا • فالمعروف أن فلسفة برنشفيك
تعد ثورة على المذهبية العقلية التي قدمها لنا أوكتاف هاملان ونقدا لكل
المقولات الذهنية الجافة التي صاغها لنا في نسق تركيبي صارم يخالف
تماما الاتجاه التحليلي الرياضي الذي سار فيه برنشفيك • أما اتجاهات
رينيه لوسن ولوى لافل ، وهي اتجاهات ميتافيزيقية روحية — ولا أقول
وضعية — فانها لا تستقيم أبدا مع الخط المميز لفلسفة برنشفيك •

من هذا ترى أننا لا نوافق المؤلف على بعض تقسيماته التي أوردها
في الكتاب بطريقة تعسفية تثير كثيرا من الاشكالات •

هذا والكتاب (الجزء الذي نقل الى العربية) يقف بالقارئ عند
ليون برنشفيك • و لاندري كيف يقف كتاب في تيارات الفلسفة الفرنسية
المعاصرة عند ليون برنشفيك • اذ من الجائز أن يعالج كاتب آخر موضوع
التيارات الفلسفية الفرنسية المعاصرة متخذا نقطة بدئه من ليون برنشفيك
الذي يعد عند الكثيرين نقطة انطلاق (لا نقطة انتهاء) حقيقة لكل التيارات
الفلسفية المعاصرة في فرنسا من وجودية وفلسفة للظواهرات •

على أي حال ، فالكتاب في جوهره عرض للوضعية التجريبية كما
ظهرت عند أوجست كونت وهيوليت تين وارنست رينان ، ثم بحث في
امتداد هذه الوضعية التجريبية عند مؤسسي علم النفس التجريبي في
فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وعند بعض
ممثلى التيار الوضعي في المدرسة الاجتماعية الفرنسية وعلى رأسهم ليفي
بريل ، ثم هو بعد هذا (وهذا هو التيار الثاني من تيارات الفلسفة
الفرنسية المعاصرة كما حددها الكتاب) بحث في مقاومة هذه الوضعية

التجريبية في ميدان الدراسات الاجتماعية أولا على يد دوركهايم وتلامذته وفي ميدان الدراسات الفلسفية المعرفية أو الابستمولوجية عند ممثلي النزعة العقلية النقدية . وقد قسم المؤلف هؤلاء الممثلين للنزعة العقلية النقدية الى مجموعتين : المجموعة الأولى نقده العلم : من أمثال كلود برنار وكورنو وبونكاريه وبورل وتانري وبوترو ومليو مايرسون وفيبيير وهانكان وجوبلو وباشلار (وفيما يتعلق بهذا الفيلسوف الأخير فان المؤلف قد أورد اسمه دون أن يذكر سنتي ميلاده ووفاته وأضاف النسخة العربية سنة مولده وهي سنة ١٨٨٤ دون أن تضاف سنة وفاته وهي سنة ١٩٦٢ . ولم يكن بنا حاجة الى هذا التنبيه لولا أن النسخة العربية قد فعلت هذا مع كثير من أسماء فلاسفة آخرين مثل لوشر وبارودي ولافيل وغيرهم) . والمجموعة الثانية هي تلك المجموعة التي أطلق عليها المؤلف اسم « مجموعة النزعة العقلية النقدية » . وهي تضم بروشسار ولوى ليار وأوكتاف هاملان ورينيه لوشر ودومينيك بارودي ورينيه هوبير وآلان شارتير ولوى رافل وكوتيرا وبرنشفيج وغيرهم

غير أن الفروق بين هاتين المجموعتين ليست واضحة . وقد وعد المؤلف (ص ٢٧٣ من النسخة العربية) بتحديد خصائص المجموعة الأولى ولكنه لم يفعل . ووضع المؤلف مثلا هانكان من بين أفراد المجموعة الأولى وكوتيرا من بين أفراد الطائفة الثانية ، الا أننا نستطيع أن نجعلهما ممثلين لاتجاه واحد هو اتجاه النسبية المثالية ، كما فعل ذلك المؤرخ المعروف أبل رى (أنظر كتاب جانيه وسيائى « تاريخ الفلسفة » الذى ترجمه كاتب هذه السطور وظهرت الترجمة العربية له بعنوان « مشكلات ما بعد الطبيعة » ص ٢٤٧) . كما أننا لا نوافق المؤلف في وضع جاستون بلاشار من بين أفراد المجموعة الأولى ولا في الفصل بينه وبين ليون برنشفيج . ولا نوافق كذلك في وضع أسماء فلاسفة مثل رينيه لوشر ولوى لافل وجول لانيو ودومينيك بارودي من بين أفراد المجموعة الثانية على نحو ما أشرنا الى ذلك سابقا . ولا نوافق — قبل هذا أو ذاك — على

أن يؤلف كتابا في تيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ولا يشير فيه —
ولو مجرد إشارة — الى برجسون •

ولنتقل بعد هذا الى بعض الملاحظات التي عنت لي حول الترجمة
العربية للكتاب :

أولى هذه الملاحظات تتعلق بعدم ثبات المصطلح فقد كنا وما زلنا
نشكو في ترجمة المصطلحات الفلسفية من عدم ثبات المترجمين على تعريب
واحد للمصطلحات الفلسفية ، الأمر الذي يؤدي الى تشويش ذهن طلاب
الدراسات الفلسفية وعدم استقرار المصطلح ، ويتطلب ، حلا على يد
المشتغلين بالدراسات الفلسفية في بلادنا • غير اننا هنا في الترجمة العربية
لكتاب « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا » نواجه مشكلة من
نوع جديد ، هي مشكلة عدم ثبات المترجم الواحد على ترجمة واحدة
للمصطلح الواحد • واليك بعض الأمثلة :

١ — كلمة Intuition التي كاد العرف الفلسفي العربي أن
يستقر حول ترجمتها بكلمة « الحدس » (وجمعها حدوس) وهو مصطلح
استعمله الفلاسفة الاسلاميون ولا غبار عليه ، نجده قد ترجم مرة — في
صيغة الجمع — بكلمة « الوجدانات » (ص ١٨٣) ، ومرة أخرى — في
صيغة المفرد — بكلمة « العيان » (ص ٣٠٦) • وهذه الترجمة الأخيرة
هي التي تتكرر في معظم صفحات الكتاب • أما كلمة الوجدانات فقد
وردت في الكتاب (ص ٣٥) كترجمة لكلمة فرنسية أخرى هي كلمة
Passions • وأفضل من جانبي أن تترجم هذه الكلمة الأخيرة بكلمة
« شهوات » •

٢ — كلمة Rigorisme : ترجمت مرة (ص ٢٥٠) بالصلابة ،
ومرة أخرى (ص ٤١٠) بكلمة الشدة • وأنا أميل الى ترجمتها بكلمة
« الصرامة » •

٣ — كلمة Eclectisme : ترجمت مرة (ص ٢٨١) بالانتقائية
ومرة أخرى (ص ٤٠٦) بالتلفيقية • وأنا أميل الى هذه الترجمة الأخيرة •

٤ — كلمة *Empirisme* : ترجمت في كل صفحات الكتاب بكلمة التجريبية ، وهي الترجمة المعروفة الشائعة لها • ولكنها ترجمت في (ص ١٢٤) بكلمة جديدة هي كلمة « الروزية » (من راز الشيء أى جربه) وهي من الكلمات الحوشية الغريبة •

٥ — كلمة *Mœurs* : ترجمت في معظم صفحات الكتاب بكلمة « الآيين » (ص ٣٦ ، ١٧٤ مثلاً) وترجمت في (ص ١٢ سطر ١٤) بكلمة الآداب • وأنا أؤثر ترجمتها بكلمة العرف أو العادات الحتمية •

٦ — *Affective* ترجمت مرة (ص ٦٥) بكلمة « انفعالية » (الحياة الانفعالية) ومرة أخرى (ص ٤٠٥) بكلمة عاطفية (الحياة العاطفية) • وأنا أؤثر ترجمتها بكلمة وجدانية (الحياة الوجدانية) •

٧ — كلمة *Relation* : ترجمت مرات كثيرة في الكتاب بكلمة « نسبه » ومرات أخرى بكلمة اضافة (ص ٢٥٧ مثلاً) • وافضل عدم ترجمتها بكلمة « اضافة » لأن اضافة هي ترجمة الكلمة الفرنسية أو الانجليزية *contribution* أما ترجمتها بكلمة « النسبة » فلا اعتراض عليها الا عندما تشتق من كلمة *Relation* كلمة *relationisme* وتترجم تبعاً لهذا هذه الكلمة الأخيرة على نحو ما ترجمت (ص ٢٤٩) بكلمة « النسبية » وكلمة النسبية ترجمة لكلمة *Relativité* ، كما هو معروف • ولهذا اقترح ترجمة كلمة *Relation* بكلمة علاقة وكلمة *Relationisme* بالبحث في العلاقات (عند كنت) ؟؟•

٨ — كلمة *Noamene* : ترجمت مرة (ص ٢٤٩) بالحقيقة الباطنة للظواهر • ومرة أخرى (ص ٣٩٦) بالأشياء في ذاتها • ولعل ترجمتها « بحقيقة الأشياء في ذاتها » أوفق •

٩ — كلمة *Epiphénoménale* : ترجمت مرة (ص ٥٤) بالظاهرة السطحية ومرة أخرى (ص ٢٨٨ ، ص ٣١٣) بالظاهرة الفضولية • وأؤثر ترجمتها بالظاهرة الهامشية •

١٠ — كلمة Fetichisme : ترجمت (ص ١٧٨) بالتعاويذية نسبة الى « تعاويذة » • وترجمت (ص ٣٥٧) بكلمة « التماثمية » نسبة الى تميمة • وأنا أميل الى انترجمة الأولى • كما اوثر أن نحتفظ بكلمة التماثم أو بكلمة « الأحجية » للكلمة الفرنسية Amulettes التي وردت في (ص ١٩١) مترجمة بنفس الكلمة التي ترجمت بها كلمة Fetiches من قبل أى بالتعاويذ •

١١ — كلمة Conventions : ترجمت مرة (ص ٢٤٣) بكلمة « أصلاحات » ومرة أخرى (ص ٢٩٨) بكلمة « مواصفات » • وأفضل الترجمة الأخيرة أو كلمة « توقيفات » •

١٢ — كلمة Traite : ترجمت مرة (ص ٣٨) بكلمة بحث (بحث في علم النفس) ومرة أخرى (ص ٩٧ ، ص ١٠٤) بكلمة « مبحث » (مبحث في علم النفس) • والفارق ليس كبيراً بين كلمتي بحث ومبحث • الا أننا لاحظنا أن كلمة « بحث » (بحث في علم النفس العام) قد وردت في حاشية (ص ٥٤) على أنها ترجمة لكلمة أخرى وهى كلمة Essai التي نفضل أن نترجم بكلمة رسالة •

٣ — كلمة Deuxième Groupe : ترجمت مرة (ص ٢٧٣) بالطائفة الثانية ومرة أخرى (ص ٣٨١) بالفرقة الثانية وفي فهرس الكتاب بالطائفة الثانية • ولعل ترجمتها بكلمة « مجموعة » أوفق •

تلك هى بعض الأمثلة التى التقطتها على عجل من الترجمة العربية التى أمامنا ، أسوقها هنا للقارئ العربى ليتبين منها عدم ثبات المصطلح • وبالإضافة الى هذا غانى أخالف الدكتور المترجم فى بعض الترجمات واليك بعض الأمثلة :

كلمة Mutualités : وردت فى (ص ٢١٠) وترجمت « بجمعيات التبادلية » • وصحتها « جمعيات التأمينات الاجتماعية » • وهى منتشرة انتشاراً واسعاً فى أوروبا •

كلمة **Représentation** : ترجمت في مواضع متفرقة من الكتاب بالامتثال •• وأرى ترجمتها بالتمثل •

كلمة **Brut** : ترجمت بكلمة غليظة — كما ورد ذلك في (ص ٢٤٧) عند الحديث عن « التجربة الغليظة » وفي (ص ٢٧٦) عند الحديث عن « الواقعة الغليظة » • وأوثر عليها « التجربة الغفل » أو « الواقعة الغفل » •

كلمة **Interiorite** : ترجمت (ص ٢٥١ ص ٣٢٥) وفي مواضع أخرى بكلمة « البطونية » ولعل كلمة « المباطنة » أوفق •

كلمة **Entités** : ترجمت (ص ١٥٩) بكلمة « تهاويل » في حين أنها تعنى « جواهر » •

ولكن هذه الملاحظات ومثيالاتها لا تنقص من قيمة الترجمة الجيدة للكتاب والتي تشهد بالجهد الحثيث الذي بذله الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى في نقله هذا الكتاب الى العربية ، وقدم لنا به نموذجا طيبا للعزيمة الصادقة وللعمل المنتج في ميدان هو فيه رائد وأستاذ ، فضلا عن أنه من أوائل المشتغلين فيه وأكثرهم انتاجا • وانى لأشهد أن الترجمة العربية قد اشتملت على بعض المصطلحات المفيدة كمصطلح « المحايئة » ترجمة لكلمة **Immanence** ، ومصطلح « قياس النظير » ترجمة لكلمة **Analogie** وغيرهما من المصطلحات القيمة •

ثلاث مقالات أدبية

معنى الحرية في الأدب

تحديد العلاقة بين الذات والموضوع هو أهم ما يشغل الأديب والفنان والفيلسوف معا .

والأدب الواقعي لا يفهم الا على اساس ضرب من التفاعل الديناميكي بين هذين الطرفين يتصور فيه الأديب موضوعه « الطبيعي أو الاجتماعي » على أنه يتعدى ويفوق الذات . فهو قائم اذن في جوهره على احترام الطبيعة والمجتمع احتراما يقلل من تهويمات الذات وبوقف شطحاتها عند حد .

لكن فهم هذا التفاعل الديناميكي بين الذات والموضوع على حقيقة قد احتاج من الانسانية ان تعبر عسورا طويلة نظرت في فترة منها الى الذات على انها مجرد صدى للطبيعة والمجتمع أى على أنها مجرد (كاميرا) تسجل ما يجود به الموضوع عليها ، وفي فترة اخرى جعلت من الموضوع مجرد (مناسبة) عارضة لتسجيل التعبيرات الذاتية المختلفة ، وهكذا تعاقبت على الانسانية فترات راجت فيها آراء (الطبيعيين) من ناحية وآراء (الشكليين) من ناحية أخرى . ولم يكن ظهور هذه الآراء الا تعبيرا عن اخفاق الأدباء في فهم العلاقة الديناميكية بين الذات والموضوع . فأصحاب المذهب الطبيعي قد أخطأوا اذ جعلوا من الأدب أدبا فوتوغرافيا أو سلبيا ، مهمته قائمة في تقبل الآثار الخارجية والانفعال بها انفعالا آليا محضا . واصحاب المذهب الشكلي قد أخطأوا هم أيضا في اهتمامهم بذواتهم حتى غرقوا فيها الى آذانهم ناسين أن الأدب هو شيء آخر غير مجرد التعبير الذاتي المحض . ولم يكن يستغرب بعد ذلك كنتيجة لعدم فهم هذه العلاقة الديناميكية بين الذات والموضوع ان نشاهد

اختلاط الناحية الطبيعية الفوتوغرافية بالناحية الشكلية الصورية عند
الاديب الواحد • فنستطيع مثلا ان نلتقى بهاتين الناحيتين — على الرغم
من تناقضهما الواضح — عند أديب مثل فلوير الذى كتب (مدام
بوفارى) ، و (التربية العاطفية) ، و (سذاجة قلب) ليصور تصويرا
طبيعيا آليا العصر الذى كان يعيش فيه بجميع مشاكله العاطفية ، والذى
كتب كذلك (نزوات القديس انطونيوس) ، و (هيرودياس) و (القديس
جوليان الكريم) لينطلق فيها بخياله الى أبعد الحدود •

ولعل خير وسيلة لفهم العلاقة الديناميكية بين الذات والموضوع فى
الادب ان نعالج موضوع حرية الاديب ، وسيخدمنا هذا الموضوع فى
الوقت نفسه فى تعميق فهمنا للادب الواقعى •

الحرية للاديب والفنان بوجه عام كالماء والهواء بالنسبة الى سائر
الناس ، ولن يكون فى وسعنا ان نتحدث عن انتاج ادبى أو فنى الا اذا كان
هذا الانتاج قد بدأ ونما وترعرع وتم فى جو من الحرية الكافية •

ولكن ما هى الحرية ؟ هل الحرية هى أن أفعل كل ما يبدو لى فى
اللحظة التى تحلو لى مع عدم التقيد بالظروف و (المواقف) التى أوجد
ملتحما واياها فى حياتى الواقعية ؟ ان كان هذا هو تعريف الحرية لكان
المجنون هو وحده الانسان الحر فى هذا العالم • فالمجنون هو الانسان
الوحيد الذى يستطيع بسهولة فائقة ان يعزل نفسه من الظروف التى يوجد
فيها ، وهو وحده الذى يستطيع فى يسر تام ان يقطع الاسباب بكل
ما يربطه بوجوده الواقعى • ولكن الاديب انسان عاقل ومن المحال ان
نطالبه بأن يقطع الجذور التى تربطه بنفسه ، وبوجوده المادى ، وبمجتمعه
وبمجموعة المواقف التى عاناها فى حياته • وهذا كلام ينسحب على الاديب
المثالى كما ينسحب على الاديب الواقعى •

فمن الخطأ اذن أن ندعى ان الاديب المثالى يعزل نفسه عن محيطه
الذى يعيش فيه ويقفل نفسه من دونه على برجه العاجى • فهذه الحجة

وأمثالها يسهل على المثاليين تجريحها • فالاديب المثالى شأنه فى ذلك شأن الاديب الواقعى له محيطه الذى يعيش فيه ، ومن الصعب عليه ان يقطع الصلة به تماما • ولكن الاختلاف بين الاثنين قائم فى أن المثالى يتصور هذا المحيط على انه بعض ذاته ويدعى أنه قادر على توجيهه الوجهة التى يرضاها ، بينما نجد ان الواقعى يؤمن بان المحيط الذى يعيش فيه اكبر منه ويتفوق عليه فليس بصحيح اذن ما يقال من ان الاديب المثالى يعزل نفسه عن محيطه ويكتفى بالتعبد فى محراب ذاته • اذ أن كل ما يميزه من الاديب الواقعى قائم فى معنى الحرية التى يشعر بها بأزاء المحيط الذى يعيش فيه • فهو يفهم من هذه الحرية أنه قادر على توجيهه محيطه ، وعلى اسقاط بعض العناصر التى فيه وإبراز بعض العناصر الأخرى ، وعلى تلوينه بالصورة التى يراها هو منه وعلى فهمه من الزاوية التى ينظر اليه من خلالها فحسب • على حين ان الاديب الواقعى لا يتصور حريته على هذا النحو • حقا ، انه يحتفظ لنفسه بحق إعادة خلق الأشياء من جديد ، كما يقولون وبحق إبراز بعض العناصر على حساب العناصر الأخرى ، وبحق إضافة عناصر كثيرة من ذاته على الأشياء بغية اثرائها • ولكنه لما كان يؤمن بأن محيطه الواقعى اكبر منه فانه لا يعتقد ان حريته تؤدى الى حرية التصرف فيه أو تلوينه كما يريد •

فالاديب المثالى والاديب الواقعى ، كلاهما لا ينفصل عن واقعه • ولكن الاختلاف بينهما قائم فى معنى الحرية التى يفهما كل منهما بأزاء هذا الواقع • الاول يرى أنه يملك حرية التصرف فيه ، والنظر اليه من الزاوية التى تروق له ، والثانى يرى ان حريته تؤدى الى اثراء الواقع ، ولكنها لن تؤدى مطلقا الى تلوين الواقع كما يشتهى •

وهذا الاختلاف بينهما ناتج عن الاختلاف فى نقطة البدء التى يتخذها كل منهما • فالاديب المثالى يبدأ من ذاته ، وهى تمثل عنده الشاشة التى يرى من خلالها الواقع ، بينما يبدأ الاديب الواقعى من وجود الانسان كله باعتبار انه يكون جزءا لا انفصام له عن الواقع الكلى الطبيعى

والاجتماعى • ولهذا السبب عينه يصعب على الاول ان يصل بينه وبين الواقع بعد أن يكون قد بدأ من نقطة ملتوية وهى الذات • على حين ان مسألة الصلة بين الذات والواقع لا تكون مشكلة على الاطلاق عند الاديب الواقعى ، لانه يبدأ من وجوده الانسانى كله باعتباره قائما فى الواقع • ونقطة البدء من الوجود البشرى كله هى نفس النقطة التى اتخذها الوجوديون • وهى من غير شك نقطة بدء واقعية • لكن الوجوديين افسدوا هذه البداية الطبيعية بأن تصوروا الوجود البشرى تصورا خاصا فوضعوا العراقيل الكثيرة فى سبيل تحقق الفعل عند الانسان ، وتصوروه تارة على أنه انسان (تائه) أو (ضائع) فى الوجود وتارة أخرى على انه مجرد فقاعة من الانفعال لا تنتهى الى شىء ذى بال •

والآن ، نريد ان نسأل هذا السؤال • • لم يعتقد الاديب الواقعى ان الواقع أكبر من ذاته وان حريته لا تعنى مطلقا حرية التصرف فيه ؟؟
هناك عدة ردود على هذا السؤال سنكتفى بذكر بعضها فى هذا
المقال •

ولكن علينا ان نشير أولا الى أن هذه القيود التى يشعر بها الاديب الواقعى والتى تجعله يعتقد بأن الواقع أكبر منه والتى تفرض عليه احترام الطبيعة والمجتمع لا يمكن ان تسمى قيودا الا تجاوزا • لانها ليست مفروضة على الاديب الواقعى ، من سلطة خارجة عليه تماما • فهو قد ساهم فى بنائها وشارك فى اقامة الحواجز التى يجدها أمامه • فهذه الحواجز ليست اذن غريبة عنه تماما • لانه قد هضمها وتمثلها حتى أصبحت جزءا منه • فنصفها مفروض عليه ، ونصفها الاخر من خلقه هو • لماذا ؟ لان نقطة البدء التى اختارها فى تفكيره قد ساعدته على (هضم) هذه الحواجز حتى امتزجت بكيانه • فهو لم يبدأ من الذات العاقلة أو من النفس بل من وجوده البشرى الممتد فى الواقع الطبيعى والاجتماعى المرتبط بمجموعة من (المواقف) الحية التى تتعلق بالظروف الاجتماعية والمادية والتاريخية

والثقافية والروحية التي يوجد فيها • وهذا هو المعنى الذي يجب ان نفهمه من أدب (المواقف) ومن فلسفة (المواقف) فالمواقف التي يجد الاديب او الانسان بوجه عام نفسه مرتبطا بها تتصف بأنها مرنة • ومصـدر مرونتها راجع الى ان نصفها من خلقه هو ونصفها يجدها امامه تسد من دونه الطريق ، الطريق الى الحرية العابثة الجامحة • ومن اجل ذلك فهو لا يشعر بازائها انها سلاسل من حديد أو أنها (كلبشات) وهي لا تمثل عنده قوى ضاغطة تهصر كيانه وتعصره عصرا •

وبعد هذه الاشارة التي قد تعيننا في فهم معنى الحرية عند الاديب الواقعي سنحاول الاجابة على السؤال السابق • لم يعتقد الاديب الواقعي ان الواقع أكبر من ذاته وأن حريته لا تعنى مطلقا حرية التصرف فيه ؟

يشعر الاديب الواقعي انه مرتبط بالظروف التاريخية التي يظهر فيها • ومن اجل ذلك فهو يؤمن بأن كل انتاج أدبي أو فني لابد ان يراعى الظروف التاريخية التي يظهر فيها • فالفنان في العصور الوسطى وضع نصب عينيه تسلط الكنيسة على الفن في هذه الفترة من التاريخ • ومن ثم جاء تعبيره الفني تصويرا صادقا لهذا الضغط الديني •

بيد أننا نلاحظ أن الفن الاغريقي من نحت وأدب وفلسفة ومسرح ما زال يستحوذ على اعجابنا حتى اليوم • فاذا كان هذا الفن مرتبطا بالظروف التاريخية التي ظهر فيها فان هذه الظروف قد زالت وانقرضت • فيم اذن اعجابنا به حتى اليوم ؟ هنا ويقدم الادباء والفنانون المثاليون حجتهم قائلين ان هذا دليل قاطع على أن الفن لا يراعى الظروف التاريخية التي يوجد فيها لان الفن انطلق روح وحرية تامة في الخلق لا تلتفت الى امثال هذه الظروف التاريخية • فتاريخ بلاد اليونان قبل الميلاد قد انقضى ، وعلى الرغم من ذلك فما زال الانسان في القرن العشرين يعجب ايما اعجاب بأعمال هوميروس وسوفوكلوس وارسطوفان

ويوليغنوتس • ويمضى المثاليون قائلين ان هؤلاء الفنانيين اليونان قد خاطبوا اذن القيم الخالدة فى الفن ، تلك القيم التى لا تراعى الظروف التاريخية ولا تتقيد بقيود الزمان والمكان ولكن الرد على هذه الحجة أمر يسير • فكل فن به جانبان • جانب يكون صدى للظروف التاريخية التى وجد فيها ، وجانب آخر يخاطب طبيعة الانسان الخالدة التى تظل على الرغم من التغييرات المختلفة التى تطرأ عليها على مر العصور تحتفظ بسميزات عامة لا تتبدل • فعندما أقف مثلاً أنا ابن القرن العشرين أمام احد تمثالى فينوس وأشعر بنشوة تهز كيانى هذا فذلك راجع الى أنى المح فيه جمال الجنس البشرى كله ولانى المح فى الحيوية التى تنبض بها ساقاها حيوية الشاب وتدفعه • وهذا الجانب الانسانى الخالد هو الذى استطاع الادباء والفنانون اليونان ان يصوروه لنا • وقد يكون نجاحهم فى تصوير هذا الجانب راجعاً الى أن الانسان فى هذه الحقبة من التاريخ كان قد بدأ يشعر بنواحي العظمة التى يضمها بين جنبيه وبالقيم الانسانية العامة التى فيه • وهذا يفسر لنا لم اشتملت الروائع الادبية فى هذا العصر على تحليل فكرتى (القدر) و (العدالة) • ومعنى ذلك بعبارة أخرى ، أن هذا الجانب الانسانى العام من الفن الاغريقى الذى يثير اعجابنا حتى اليوم مرتبط هو الآخر بالظروف التاريخية وبظهور تلك الانسانية الاغريقية الفتية •

وارتباط الانتاج الفنى بوجه عام بالظروف التاريخية التى نشأ فيها يوضح لنا معنى الحرية كما يفهمها الاديب الواقعى • فالحرية هنا ليست حرية مجردة فى الهواء ، بل حرية واقعية تعيش وتترعرع فى جوها الخاص ، لانها تتبع من الظروف التاريخية التى يعيش فيها الفنان • وهذا شئ طبيعى • فالفنان يكتب ويرسم ويصور ويحفر لا لنفسه وانما للجمهور الذى يعشق فنه • وهذا الجمهور يرتبط بالظروف التاريخية التى يعيش فيها أكثر من ارتباطه بالقيم الانسانية التى توصف عادة بأنها قيم خالدة •

هذا من ناحية • ومن ناحية اخرى فان كل انتاج فنى يشتمل على هذه العناصر الثلاثة • المادة ، والصورة أو الشكل ، والموضوع أو المضمون • وعلى الفنان بوجه عام والاديب بوجه خاص أن يراعى هذه العناصر الثلاثة مجتمعة فى كل انتاج يقوم به • الامر الذى يؤدى الى تعميق معنى الحرية عنده وفهمها على الوجه الصحيح فعلى الفنان أولاً أن يراعى المادة التى يتجسد فيها العمل الفنى • فمادة الاديب هى الكلمات أو الالفاظ وما يتصل بها من فن الصياغة والسلاسة والجرس والوزن والثقافية • ومادة المثال والحفار هى البرونز أو المرمر • الخ • ومادة الرسام الالوان أو الاصباغ وقطعة القماش ، ومادة الموسيقى الانغام أو الاصوات • الخ •

ومراعاة الفنان لهذه المادة مراعاة حقيقية يجعل من العمل الفنى مهمة شاقة عسيرة • ويدعونا الى مراجعة بعض ما يقال من الحرية العابثة غير المقيدة للاديب • فالفن ليس لهواً أو عبثاً بل هو عرق وجهاد ، وهو ليس حرية عابثة بل حرية مقيدة •

يقول سويد بن كراع يصور المشقة التى يعانىها فى قرص شعره :

أبيت بأبواب القوافى كأنما أصادى بها سرباً من الوحش نزعا

ويقول توفيق الحكيم فى (زهرة العمر) يصور المجهود الذى يعانى به فى نقل الصور التى يرسمها لاشخاصه فى الفاظ • (انى لانفق اياماً فى بناء الاشخاص فى مخيلتى ، وترديد ما يقولون من كلام وما يتحاورون به من حوار • ولا يبقى الا أن أمسك بالقلم لاضع على الورق كل هذه الحياة النابضة ، فاذا • • • وا أسفاه ، شئ بارد باهت كالجثمان الهامد هو الذى يخرج) • واذا اضفت الى ذلك المجهود الجسمانى الذى يعانى به فنان كالنحات فى صب تمثاله ، وفنان آخر كالرسام فى صبغ ألوانه ، وفنان ثالث كالموسيقي فى تجميع أصواته لادركت ان العمل الفنى ليس قائماً على

الحرية العابثة الجوفاء بل يقوم أولا وقبل كل شيء على مراعاة مادته
والإخلاص في تشكيلها خلاصا يسبب له مشقة أي مشقة ويدعوه الى
أن يفهم حريته في الخلق على نحو يختلف عن المعنى الدارج لكلمة
(الحرية) •

وعلى الفنان ان يراعى كذلك (الصورة) في نتاجه الفني ، والصورة
عبارة عن مجموعة النسب التي يحاول الفنان تحقيقها بين الالفاظ المادية
التي يتكون منها عمله الفني • بين الالفاظ أن كان كاتباً ، بين مختلف
الانغام ان كان موسيقياً وبين الالوان اذا كان مثلاً • ومراعاة هذه النسب
والتوفيق بينها ليس بالامر الهين • ويتطلب من الفنان والاديب مجهوداً
كبيراً •

وعلى الفنان ان يراعى أيضاً الموضوع أو المضمون الذي يشتمل عليه
الاثـر الفني • • وهذا المضمون هو الذي يصل الفنان مباشرة بمحيطه
الاجتماعي الذي يعيش فيه • وسيجد الفنان نفسه عندما يتعرض له أنه
مرتبط (بالمواقف) الاجتماعية المختلفة التي مر بها والتي اظهرت، علاقاته
مع أبناء وطنه في المجتمع الذي يعيش فيه • وسيجد كذلك أن هذا المضمون
له صلة وثيقة بالطبيعة أي بعالم الأشياء • وهكذا فان الفنان لا يعالج
موضوعاً معزولاً عن الطبيعة والمجتمع بل متداً فيهما وثيق الارتباط
بهما •

والان • وبعد ان عرضنا لبعض النواحي الهامة التي يجب ان نلتفت
اليها في كل انتاج فني بوجه عام وفي الانتاج الادبي بوجه خاص نريد ان
نعرف معنى الحرية التي يشعر بها الاديب بازاء هذه النواحي جميعها •
فليس من شك في أن الادب والفن بوجه عام لا يمكن ان يقوم الا اذا شعر
الفنان بأنه حر بدرجة تسمح له بأن يثبت شخصيته ويضيف عناصر جديدة
من ذاته • وازافة هذه العناصر الذاتية القائمة على الحرية أمر ضروري
جداً للانتاج الفني •

ولكننا قد رأينا ان هذه الحرية ليست حرية هجرته جوفاء • لانها
مقيدة بالظروف التاريخية التي يظهر فيها الاثر الفني ، ومقيدة في كل
مراحل الانتاج الفني بمراعاة الفنان للمادة والصورة والمضمون •

تري ، هل يحقق لنا بعد ذلك أن نتحدث عن حرية للاديب أو الفنان ؟
اذا كنا لا نفهم الحرية الا على أنها تلك الحرية العابثة المجردة ، فمما
لا شك فيه ان الفنان ليس حرا بهذا المعنى • أما اذا فهمنا الحرية على أنها
الحرية الواقعية المرتبطة بالمواقف والتي تتبع وتنمو وتترعرع في ظروف
تساعد على نمائها واثرائها وتقييدها في الان نفسه فالفنان او الاديب حر
ولا يمكن الا أن يكون حرا بهذا المعنى فقط • وعلى هذا النحو فقط
نستطيع أن نتبين العلاقة الديناميكية بين الذات والموضوع كما يفهمها
الاديب الواقعي • فهو عندما يشعر بهذه القيود المتعددة التي تأتيه من
الموضوع لا يحس بأنها قيود مفروضة عليه من سلطة خارجية بل يحس
على العكس من ذلك أنه قد ساهم فيها وان نصفها على الاقل تابع من
ذاته •



بين الواقع والخيال

معركة النقد الادبى القائمة الان فى مصر بين الادباء المحدثين والادباء الشيوخ معركة هامة يجب ان نتعمق مغزاها ونأخذها مأخذ الجد • فالادباء المحدثون يؤمنون بان للاديب رسالة قوامها مشاركتة فى مشاكل العصر الذى يعيش فيه وتجاوبه مع واقعة الاجتماعى • وعلى العكس من ذلك يذهب الادباء الشيوخ « باستثناء توفيق الحكيم » الى انه ليس هناك رسالة للاديب الا الادب نفسه وانى ان اديب يجب ان لا يقيد نفسه بشىء اللهم لا بصدق التعبير عن عواطفه ومشاعره دون أن يحفل عن قصد بتحقيق هدف اجتماعى معين من وراء كتابته • وليس من شك فى أن فهم الادب على هذا النحو الاخير من شأنه ان يحصره فى دائرة ضيقة ويخرج من مجاله ميدانا فسيحا من الممكن ان يصل فيه الاديب ويجول • وبالتالي فهو يؤدى الى الاقلال من الدور الذى يجب ان يطلع به الاديب فى عصر يستحيل علينا أن نفصل فيه بين الاديب والحياة • لكن الادباء الشيوخ لهم حججهم فى الرد على الواقعيين • ولعل اغرب حجة ادلوا بها فى هذا الصدد قولهم بان الادب الواقعى تصوير فوتوغرافى للواقع ونقل للطبيعة نقلا ليس فيه مجال لاضافة شىء جديد من الذات • وأغلب الظن أن هذا الاتهام للادب الواقعى « مع أنه ليس فى حد ذاته اتهاما موجها للمذهب الواقعى بل بالاحرى للمذهب الطبيعى المعروف فى تاريخ الادب والفلسفة » مصدره التعارض الشديد الذى أقامه الادباء « دون وجه حق » بين الخيال والواقع • فقد وقر فى ذهنهم من قديم ان الادب يعتمد على الخيال • وان سدا يفصل الخيال عن الواقع ومن ثم فقد رتبوه على هاتين المقدمتين وامثالهما النتيجة الحتمية التى تقول أن الاديب الذى يصور الواقع لا يمكن ان يعتمد على الخيال • وبالتالي فهو ليس بأديب •

وقد سعت من وراء كتابة هذا المقال الى أن أبين للقارئ ان هناك تجاوبا واتصالا مستمرا بين الخيال والواقع وان الاديب الحق هو الذى

يستطيع ان يتنقل بين الاثنين فيغذى الواقع بخياله من ناحية ولا يجمل — من ناحية أخرى — خياله مجرد تحليق أو تهويم في عالم خاص به وحده يقفل بابه عليه من دونه ويسبح ماوسمه ذلك في محيط الذاتى، وإذا كنا نريد هنا أن نقيم الصلات ونصل الوشائج بين الخيال والواقع فإننا نفضل ذلك لنوجه انظار الادباء الشيوخ في مصر الى أن الواقع ليس واقعا محضاً ذاتيا هو واقع وخيال ، ولنفتح كذلك أمام الادباء الواقعيين معانى جديدة يفهمون الواقع من خلالها فيكون ذلك وسيلة لاثراء هذا الواقع وتنميته ودفعه الى الامام خطوات وخطوات •

فمن المسلم به أن الخيال وظيفة عرف بها واقتترنت به حتى أصبح الناس لا يفهمون الخيال الا على أساسها • وأعنى بهذه الوظيفة الهروب من الواقع • فكل ما من نستدليح تحقيقه في عالم الواقع نسعى الى تحقيقه في عالم الخيال وكلما قسى علينا ووجه الينا ضرباته وصفعاته ولطماته لا نجد الا عالم الخيال نلوذ به ونخلق لانفسنا فيه جوا جميلا نستروح به ونأنس اليه • ولكن يجب أن لا ننسى ان الهروب من الواقع يبدأ من الواقع نفسه أى أن من يهرب من الواقع عن طريق المخيلة يتخذ نقطة بدئه من هذا الواقع نفسه ، ولكنه يحاول فحسب أن يخفف من وقعته بان يسقط منه بعض جوانبه ويلبسه ثوبا جديدا يفقده بعض تأثيره عليه ، وهذا يدعونا الى أن نتأمل الهروب من الواقع عن طريق الخيال تأملا واقعيا ، مادام في صميمه ليس الا محاولة فاشلة لتفادى الواقع •

ولكن بعض المفكرين والفلاسفة ، وعلى رأسهم الوجوديين ، لم يرضوا ان يكون للخيال هذا الدور المتواضع في نظرهم ، ولم يقبلوا أن يكون الخيال مجرد تشويه للواقع وتخفيف لآثاره ، فارادوا أن يفردوا له عالما مستقلا بذاته ولا يجعلوه مجرد واقع ناقص ممسوخ ، وبالغوا في ذلك حتى زعموا ان الانسان يستطيع ان يفرض خيالاته على الواقع نفسه بحيث لا يبدو هذا الواقع الا من زاويته الخاصة ، أى كما يريد ويتخيله

هو ، فذهب سارتر الى أن الفلاسفة قد أخطأوا عندما وصفوا صور المخيلة بأنها صورة فقيرة ممسوخة بالقياس الى صورة الادراك الحسى الواقعى التى وصفوها بانها غنية قوية مؤثرة . وذلك لان الواقع فى رأى سارتر لا يتكشف أمامى الا بوحى منى . فأنا الذى أقوده وأمسك بزمامه وأنا الذى أوجهه الوجهة التى أرضاها . وأنا الذى أستطيع أن أبرز فيه عناصر ليست فيه . وأنا الذى أستطيع ان اضع فيه بعض ذاتى فيبدو أمامى على انه واقعى أنا الخاص . ويذهب سارتر كذلك الى أن موضوع المخيلة يمتاز عن موضوع الادراك الحسى التى لا تظهر امام الشعور الا على دفعات تدريجية مستأنية . فبينما يجهد الانسان نفسه امام موضوع الادراك ليحيط بجوانبه ويلم بأطرافه ولا يستطيع مهما فعل ان يبلغ من ذلك ما يريد لانه لن يكون قادرا على أن يقدم لادراكه صورة متكاملة أبدا ، نجده على العكس من ذلك قادرا على أن يقدم الى نفسه ، بينه وبين نفسه ، صورة متكاملة لموضوع خياله ، وهو يفعل ذلك بسهولة وسرعة فائقين تثيران الاعجاب . ما مصدر هذه القوة التى للمخيلة اذن ؟ ان المخيلة فى رأى سارتر ليست لها هذه القوة الخارقة وليست لها هذه المميزات التى تفضل بها الادراك الحسى الواقعى الا لان موقف الشعور فى التخيل يختلف عن موقفه بالنسبة لادراك الموضوعات الخارجية . فالشعور فى هذه الحالة الأخيرة يقيد نفسه بحضور أمامه فى العالم الخارجى ، وتتبعه لصورته الحسية . وعلى العكس من ذلك نجد ان الشعور فى حالة المخيلة حرا من كل قيد . لا يلزم نفسه بأن يدور فى فلك الموضوع الذى أمامه أو يلف حوله ليستطلع جوانبه . وهيهات أن يصل الى غايته من هذا الاستطلاع . وبعبارة أخرى ، فانه لا يقيد نفسه « بحضور » الموضوع أمامه ، بل يضع موضوعه باعتباره « غائبا » . فعندما اتخيل الان صورة صديق لى يقيم فى باريس ، فانا أضع صورته باعتبارها غائبة ومن ثم أشعر بحرية تامة فى تحليل هذه الصورة وأضافه عناصر جديدة اليها والباس بها الثوب الذى اريده . فالفارق اذن بين

موضوع الواقع وموضوع المخيلة عند سارتر هو حضور هذا الموضوع أمام الشعور في الحالة الأولى وبغيابه أو انعدامه في الحالة الثانية • والغياب في رأى سارتر لا يعبر مطلقا عن حالة سلبية أو موقف سلبي للشعور ، بل هو تعبير عن موقف ايجابي يقوم فيه بوضع موضوعه في العالم على انه موضوع « غائب » • ومن اجل ذلك فان موضوع المخيلة عنده لا يتصف بالفقر والضعف بل انه لا يختلف في قوته وتأثيره مطلقا عن موضوع الادراك الحسى الواقعى • وكل ما هنالك من فارق بين الاثنين أن الموضوع الواقعى • حاضر أمام الشعور في حين ان الموضوع المتخيل موضوع غائب أو يضعه الشعور أمامه باعتباره غائبا •

والمهم ان سارتر لا يرضى ان تكون وظيفة المخيلة وظيفة سلبية تتمثل في الهروب من الواقع وانما هى بالاحرى في نظره تقوم بهجوم على الواقع فتفرض نفسها عليه وتضع موضوعها في العالم باعتباره غائبا • ولذلك فان المخيلة تشعر أمام الواقع بحرية فائقة وقوة لا حد لها ، وعندما يقرر سارتر ان الخيال يفرض موضوعه على العالم باعتباره غائبا يريد ان يقرر في نفس الوقت ان الغياب « وهو حالة من حالات العدم » داخل في نسيج الوجود دخولا ايجابيا • وهذا جزء من نظريته العامة في العدم • هذه المبالغة في فرض الخيال على الواقع لم تكتب الا لخدمة الذات لا الواقع • أى انها كتبت من وجهة نظر مثالية محضة • والحق ان هذه الصورة التى قدمها لنا الوجوديون في شرح وظيفة المخيلة ليست الا وسيلة جديدة لوصف الهروب من الواقع • مع محاولة وصف هذا الهروب بصفة ايجابية لا سلبية ، ويزعم الوجوديون ان الخيال على النحو الذى وصفوه لا يمكن ان تكون وظيفته الهروب من الواقع لأن ما يسميه الناس خيالا هو هو بعينه الواقع عندهم ، له كل ما للواقع من قوة ، على الرغم من أن موضوعه لا يوجد في العالم الا باعتباره « غائبا » • لكن هذا غير صحيح • فالانسان العادى السوى لا يشعر مطلقا بان خيالاته تفرض نفسها على الواقع بهذه القوة التى يتحدثنا عنها سارتر ، وهو لا يشعر

مطلقا بأن الواقع رهن اشارته يحركه حسب هواه • والواقع لا يبدو أمامه هكذا لين العود يأتى بأمره لان الواقع صعب المراس ، صلب القناة ، يتمنع على الانسان فى قوة ، وكثيرا ما يفرض سلطانه عليه • واذا كان من المبالغة أن نقول ان الانسان يمسك بزمام الواقع ، فيكاد يكون من الخرق ان ندعى ان الانسان يقود الواقع بخياله ، اذ لو صح ذلك لكان المجنون سيد العالم ، والحاكم بأمره فيه • حقا ان الخيال يلعب دورا كبيرا فى حياة الانسان سواء فى ذلك الاديب أو العالم أو الفنان أو الرجل العادى • ولكن الخيال لا يستطيع ان يفرض سلطانه على العالم الواقعى بهذه الصورة المبالغة •

ليس الخيال دائما هروبا من الواقع ، وليس بالاجرى تحكما فى الواقع كما يريد الوجوديون ان يكون بل هو مصاحبة ومعاشرة طويلة له ، وأخذ بيده وفهم غنى لقتضياته ، واثراء وتنمية لعناصره • اذا فهمنا الخيال على هذا النحو استطعنا ان نخدم الواقع عن طريق الخيال لا نلوذ بالفرار منه بواسطته • والغرض الذى يهدف اليه هذا المقال هو محاولة بيان بعض النواحي التى تساعدنا على هذا الفهم للخيال •

فمن الامور المعروفة انه لا حياة للانسان بدون أمل • فالأمل وحده هو الذى يجعل قيمة لحياة الفرد • حقا ان الامل مصدر عذاب دائم للانسان ، فهو يؤرقه ويجعله يتطلع دائما الى ما ليس معه او الى حالة تفضل الحالة التى يكون فيها • وهذا التطلع يتنافى مع هدوء النفس • ولكن من منا يرد هذا الهدوء الميئ ؟ من منا يفضل هذه السكينة القاتلة التى هى أشبه ما يكون بماء البحيرة الراكدة على صخب الحياة الآملة المعذبة بتطلعها الى مستقبل أفضل ؟ لقد صدق تولو ستوى حين قال كلمته المشهورة « الهدوء خيانة لحياة النفس » •

والان ما هو الامل ؟ فيما يؤمل الانسان ؟ وإلى اى شىء يتطلع ؟ واية ملكة من ملكاته تغذى الامل ؟ انها المخيلة • فالانسان لا يستطيع ان

يؤمل الا اذا ابتعد قليلا عن حياته الواقعية الحاضرة وسبح بخيائه في مستقبل يختلف عن حاضره • • ولكن هل يختلف هذا المستقبل الذى يتطلع اليه الانسان بخياله عن حاضره تمام الاختلاف ؟ اليس هناك خيط يصل بينهما ؟ ليس ثمة شك في ذلك • اذ لو سبج الانسان في مستقبل يغير تماما حاضره الذى يعيش فيه لادى به خياله الى أن — يبنى قصورا في الهواء ، أو قصورا في اسبانيا كما يقول المثل الفرنسى • فلا قيمة للخيال اذن الا اذا كان مشدودا الى الواقع بسبب • ولن يكون في ارتباطه بالواقع على هذا النحو النحو تقييدا له أو حبسا لحريته ، وانما سيؤدى ذلك بلاحرى الى تنظيم التخيل وجعله منتجا فعلا • وعلى ذلك فان من الخطأ ان ندعى أن عالم الخيال يغير عالم الواقع تمام المغيرة • اذ أن هذا الحكم لا يصدق الا على الخيال العايب الذى يعزل الانسان عن واقعه ، وينتهى به الى تأمل ذاتى لا جدوى من ورائه • فالخيال المنتج المحقق لآمال الانسان هو ذلك الخيال الذى يأخذ بيد الراقع ، ويصاحبه ، ويحاول ان يسلمه الى شاطئ سعيد يلتقى فيه بواقعه الذى خلفه ووراءه ولكن بعد ان يكون قد اضيفت اليه عناصر جديدة فبدى امامه لامعا براقا • والمتشائمون البائسون وحدهم هم الذين ينكرون على الانسان هذه القدرة على الخيال المنتج • وأصحاب الادب الاسود والوجوديون في بعض لحظاتهم عندما يحلو لهم ان يصوروا الانسان المهوم الذى قذف به في الجود وترك وحده مع الطوفان يتهمون ما وسعهم ذلك على هذه القدرة للانسان وهم يقصدون بتهكمهم هذا أولا وقبل كل شيء أن يتهموا على الذين يؤمنون « بأغانى الغد » أو « بالغد الذى يغنى » وهؤلاء بعينهم — ان كنت لا تعرفهم — هم الماركسيون • عجباً ! يسلم الوجوديون بان للانسان قدرة جارقة على التخيل ، ولكنهم لا يفهمون من هذه القدرة الا أن يفرض الانسان خيالاته الشخصية على الواقع ويؤكد ذاته توكيدا أجوف قائما على جعل الصورة المتخيلة الغائبة حاضرة وماثلة ومتحققة في الوجود • أما أن يستغل الانسان خياله في تغيير واقعه واثرائه والانتقال به الى حالة

أفضل ، فهذا ما لا يسلمون به • حقا ، انهم يعرفون الانسان بانه الكائن الذى لا يتطابق مع نفسه أبدا ولا يستطيع أن يقفل الدائرة على ذاته لان شعوره متطلع يلقي به خارج ذاته ويتجه به نحو شئ اخر يغايره ، ولانه يسعى دائما الى تحقيق امكانياته التى لا تقف عند حد • ولكن هذه الامكانيات فى رأى سارتر — على الاقل قبل تطوره الاخير — ليست الا من قبيل الامكانيات غير الممكنة ، ما دام الانسان هو ذلك المخلوق الحاجز الذى يمثل فقاعة من الهباء أو من الانفعال الذى لا قيمة له ، على حد تعبير سارتر •

وقد كان للسيرياليزم فوق الواقعية فضل ابراز قيمة الخيال المنتج وتنبيهنا الى الدور الذى يستطيع ان يلعبه فى تطور حياة الانسان فاذا كانت وظيفة الخيال التى عرف بها انه يستطيع ان يجعل الانسان يلوذ بالفرار من واقعه • فان اندريه بريتون — مؤسس المدرسة فوق الواقعية — يوجه انظارنا الى ان للخيال وظيفة أخرى تتمثل فى اثراء الواقع ومده بما ليس فيه • فاذا قويت الرغبة ، وصحت العزيمة ، يستطيع الانسان أن يغير معالم واقعه ويغنيه بخياله ويحقق فى الواقع ما دأب خياله ، ما دام هذا الخيال منتجا ، وما دامت المخيلة الانسانية — على حد قول جيرار دي نرفال — « لم تخلق شيئا من العدم ، ولم توجد شيئا غير واقعى ابدا » — فالانسان الحق ، الانسان الذى يعذبه أمله ويقلقه خياله المنتج ، انسان لا يهدأ أو يستقر على حال لانه دائم الانتقال بين خياله وواقعه ، ذهابا وجيئة ، ولا يكل من هذه الذبذبة المتصلة ابدا • والخيال بهذا الاعتبار لن يكون هروبا من الواقع ، بل قوة محققة له ، وملا لثغراته (على حد تعبير هوسرل) وقفزا به الى الامام •

يذهب اندريه بريتون الى ان الواقع ليس واقعا محضا ، وانما هو واقع وفوق واقع • ويتمثل فوق الواقع هذا فى ذلك الجو الغامض الذى يحيط بالوجود والذى يتكشف لنا عن طريق الحب والامل والثقة بقدرة الانسان على اقتناص الحقائق الغامضة الكامنة فى الكون بطريق غير طريق العقل اى بواسطة التجاوب المباشر مع الاشياء وفك رموزها واطالة النظر

فيها • يقول بول الوار أحد شعراء فوق الواقعيين « ان العالم كله يعتمد على صفاء عينيك كما يعتمد اليوم كله على بكرة نور الصباح » ويؤمن الفلاسفة والشعراء فوق الواقعيين بأن للأشياء شفافية خاصة تتبدى لمن يحاول أن يرفع النقاب عنها ، تتبدى له وهي تخفى سرا غامضا لا باى معنى دينى ، بل باعتبارها السر الواقعى الانسانى الذى يوجد باطنا فى العالم • والانسان الذى يستطيع ان ينفذ الى هذه الشفافية ويضع يده على السر يكون بوسعه أن يغير وجه العالم كله ، لا عن طريق عقله • وليس عن طريق الفعل السياسى والكفاح الثورى ، بل عن طريق خياله الذى ينفذ الى العالم الواقعى وتسأل فى ثناياه فيفيض عنه الحجب التى تلفة • والادباء فوق الواقعيين لا يعتقدون على العكس من ذلك انهما متلازمان ، وان العمل وبين الخيال بل يعتقدون على العكس من ذلك انهما متلازمان ، وان الانسان يستطيع أن يفعل الكثير عن طريق فعله وخياله معا • فالفعل والكفاح والعمل معانى جميلة حقا ، وهى ضرورية للانسان لكي يثبت وجوده عن طريقها ويغير وجه العالم من خلالها • ولكنها مع ذلك ليست كافية اذ لو تركت وحدها لاحالت الجو الذى نعيش فيه الى جو جاف جاف ملئ بالقيود الاجتماعية الثقيلة • فيجب ، حينئذ أن تخفف من هذا الضغط ونسمح للفنان بحرية كافية حتى يستطيع ان يكتشف جميع اسرار الوجود ويغير من معالمة عن طريق خياله المنتج الذى ينفر من كل القيود الاجتماعية والتاريخية والمادية التى توضع أمامه مقدما وتقرض عليه فرضا وتسد وتحبس فعله الخلاق • وهذا هو السبب الذى حدى بالادباء فوق الواقعيين ان ينشقوا عن الماركسيين — او عن المترمّتين منهم — ؛ مد ان كانوا قد اعلنوا انضمامهم اليهم فى فترة من فترات تاريخهم •

وعلى هذا ، فالخيال عند الادباء فوق الواقعيين لم يفهم على أنه هروب من الواقع أو تحكم فيه بل مصاحبة أو مباشرة له لكي يتسنى للانسان أن يكشف حجب الوجود ويصل — بمعاونة الفعل والعمل — الى اماطة اللثام عن أسرار ه • وقد نعرض فى مقال آخر لبعض جوانب أخرى للخيال لتساعدنا على فهم هذا الخيال المنتج أكثر وأكثر •

الأدب الواقعى ٠٠ ليس أدب فوتوغرافى

بل جوهره احترام المجتمع والطبيعة

أصبح مبدأ الحياد الايجابى هو المبدأ السياسى الذى تدين به دول الشرق الاوسط (خاصة مصر وسوريا والاردن) منذ ان ولدت الكتلة الافريقية الاسيوية فى باندونج •

ومنذ ذلك الحين لم يجعل الرئيس جمال عبد الناصر فرصة تمر الا واكد بالقول والعمل تمسك الشعب المصرى بهذا المبدأ • •

وصرح الرئيس صبرى العسلى اخيرا ان سياسة حكومته قائمة فى مبدأ الحياد الايجابى •

ولكن الاستعمار لم يقف مكتوف اليدين ازاء هذا الاصرار • فقد حاول ان يزعزحنا عنه أكثر من مرة • حاول ذلك عندما اعلنت دول الغرب عزمها على سحب تمويل التمدد العالى • وحاول ذلك عندما أخذ بعد تأميم القناة فى الضغط على مصر لارغامها على قبول فكرة التدويل عن طريق الازهاب السياسى وقرارات مؤتمر لندن وتكوين جمعية المنتفعين • وحاول ذلك بالغزو العسكرى الاثيم الذى شنه على سكان مصر الآمنين • وهو يتابع محاولاته اليوم عن طريق التهديد باستخدام القوة فى أى وقت بحجة حفظ السلام فى منطقة الشرق الاوسط وستكشف الايام المقبلة عن محاولات اخرى من جانبه ، خاصة بعد ان أعلنت مصر الغناء اتفاقية القاعدة المعقودة عام ١٩٥٤

ما معنى الحياد الايجابى فى السياسة ؟

معناه ان تكون الشعوب المؤمنة به كتلة لا هى شرقية ولا غربية •

ومعناه رفض هذه الشعوب الدخول في جميع الاحلاف التي يحاول المستعمر أن يربطنا بعجلته عن طريقها ، ومعناه عدم الانحياز الى جانب احدى الكتلتين اللتين تسيطران على العالم اليوم ومعناه خلق سياسة مستقلة واقعية تمتد جذورها في حضارتنا العريقة •

ولكن هذا كله قد يكون مجرد وصف لكلمة الحياد لا للحياد الايجابي •

فما معنى كلمة ايجابي هنا ؟

لعل أول ما يتبادر الى الذهن في هذا الصدد ان الحياد الايجابي غير الحياد السلبي لان هذا الاخير معناه اللامبالاة وعدم الاكتراث بأى موقف من المواقف التي تقفها منا هذه الكتلة أو تلك ، معنا أو علينا ، في أى وقت من الاوقات •

أما الحياد الايجابي فيتضمن على العكس من ذلك تأييد أو معارضة كل دولة من دول الكتلتين في كل موقف تقفه حيالنا بازاء كل مشكلة تعترض حياتنا السياسية •

فالحياد الايجابي لا يتحدد معناه اذن الا اذا ربطنا بينه وبين المواقف التي تقفها الدول منا بازاء كل مشكلة على حدة ثم ربطنا ذلك بتأييدنا الايجابي أو معارضته لهذه المواقف • وهو بهذا المعنى يختلف عن الانقياد المذهبي ؟

فنحن لا نجرى وراء « مذاهب » معينة ولا نمشي في حياتنا السياسية معصوبي العينين ولا ندور في فلك احد • لان حيادنا الايجابي يجعل منا قادة لا اتباعا •

ومعنى ذلك اننا اذا اردنا تلخيص سياستنا أو فلسفتنا الدولية في كلمة واحدة لقلنا انها فلسفة « مواقف » لا فلسفة « مذاهب » فالمواقف التي وقفنا وتقفها الدول المختلفة منا في هذه المشكلة أو تلك بمثابة المرآة التي نستطيع عن طريقها ان نتبين صورة العدو من الصديق • وبالتالي

نستطيع ان نسمع صوتنا للدول ، فنؤيدها او نثور عليها • ويجرى كل هذا دون أن يكون في أذهاننا فكرة سابقة عن هذا المذهب أو ذاك الآخر الذى تدين به هذه الدولة أو تلك • هذا — فيما يبدو — هو معنى الايجابية فى الحياى السياسى •

ونحن فى فلسفتنا الدولية : فلسفة « المواقف » نتمشى تماما مع الفلسفة المعاصرة فى أنها هى الاخرى فلسفة « مواقف » فالفيلسوف اليوم لا يرسم فى ذهنه « مذهباً » معيناً كامل التكوين ، يكون فى نظره نظاماً هائلاً من الافكار ، قد عين فيه مقدماً موضع كل « ترس » من « التروس » بدقة فائقة • انه لا يبدأ فلسفته بأن يمسك « بمفتاح السر » يديره فتتفتح امامه كل الابواب المغلقة • انه لا يسير فى « اتجاه واحد » انه لا يبدأ مثلاً من الله أو من المادة أو من الروح أو من العقل ثم يسير بعد ذلك فى طريقه لا يلوى على شىء ويفسر كل ما فى الوجود بالرجوع الى مبدئه الأول ، وهو يمثل عنده الخيط الأول الذى يجذبه اليه فتأخذ جميع الدمى (الاشياء والاشخاص جميعاً) فى اللعب والحركة وفقاً لاتجاه جذبه للخيط الأول ، الفيلسوف اليوم يعارض هذا الانشاء المذهبى — تماماً كما تعارضه مصر فى سياستها الدولية — ويقف من المشاكل الفلسفية مواقف مختلفة • فيقدم الحلول التى يراها لها فى اخلاص يبعد به عن كل تعصب مذهبى • وفلسفة المواقف — تماماً كسياسة « المواقف » — فلسفة واقعية لان الفيلسوف لا يقوم بانشائها نظرياً وانما هى من وحى « المواقف » التى يوجد الفيلسوف ملتحمها واياها فى حياته الواقعية •

وتعريف الفلسفة المعاصرة بانها فلسفة مواقف يفسر لنا اقترباًها من الادب او من التعبير الادبى • فقد كانت الفلسفة حتى مجيئ هذا القرن فلسفة الخاصة • لم يكن فيها صراع حقيقى بين الاضداد ، بين الاشياء وبعضها والبعض الآخر ، وبين الاشخاص فى علاقاتهم الاجتماعية ، وبين هؤلاء الاشخاص فى علاقاتهم مع الله • كان كل شىء يسير فى هدوء ، ويخضع لصرامة عقلية جامدة • وكان كل فيلسوف يقدم بعض المصطلحات

الخاصة بمذهبه ويقوم بفرضها على القارئ فرضا ويلزمه بالممام بها
مقدما قبل الولوج في مذهبه . فعلى طالب البحث في فلسفة ارسطو مثلا ان
يفهم ما يقصده بالهيولى والصورة ، وبالقوة والفعل . . . الخ واذا اراد
ان يتناول لبينتر فعليه ان يفهم الدور الذى يلعبه الجوهر الروحى باعتباره
« همزة الوصل » بين الجواهر الاخرى . واذا حاول ان يدرس « كانت »
فعليه ان يفهم الشعور أو « الأنا » أو الذات العارفة ومقولاتها المختلفة .
واذا طرق فلسفة هيغل فلا بد أن يلم بما يقصده هذا الفيلسوف
« بالفكرة » المطلقة وبالموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع .
وكان الادب هو الآخر أدبا للخاصة ، وكنا نحتاج لكى نفهم الأديب الى
مجموعة من الأفكار الاستكشافية التى تثير لنا الطريق . فشعر « بوالو »
قائم على احترامه للعقل ومسرحيات كورنى لا تفهم الا من خلال افكاره
عن الارادة الانسانية والواجب وتغليهما على العاطفة ، وروايات راسير
لا تفهم الا من خلال تصوره للفضيلة والنبل الاخلاقيين وانتصارهما في
أغلب الاحيان على العاطفة . وادب بروسست لا يتضح الا من خلال تصوره
للزمان باعتباره زمانا « ضائعا » محشوا بالماضى حشوا ويطغى عليه هذا
الماضى حتى يذهب بحاضره ، وستتدال لا يقرأ الا اذا فهمنا تصوره للأنا
والحرية .

كان هذا هو حال الفلسفة والادب في القرون الماضية . أما اليوم
فالفلسفة والادب يشتركان في انهما قد اصبحا وصفا للانسان وعلاقته
بالطبيعة وبالمجتمع ويتميز هذا الوصف بانه خاليا من « الكليشيات »
العقلية الجامدة . لان الفلاسفة والادباء استبدلوا بها وصف المواقف
الواقعية التى يوجد الانسان ملتحما فيها ، بكل ما فى هذه ، المواقف من
تناقض يمثل الطبيعة البشرية نفسها . حقا ان الادب الوجودى قد استغل
هذا التناقض استغلالا سيئا بحيث ادى هذا الى أن فهم « المواقف » فهما
خاصا جعل منها مواقف لزجه . مائعة ، متذبذبة تحكى غموض الوجود
وتفاهة الانسان وعجزه عن الوصول الى شىء فى فك احاجيه . ولكن هذا

لا يعني ان يكون ادب المواقف كله على هذا النحو • فاديل زولا ورومان رولان وسانت اجسبري وتشسيكوف وبيا نسكى وتوماس بين ونستينجك وهمنجوان وغيرهم قد نجحوا في تصوير مواقف اخرى تمتاز على المواقف الوجودية بنجاحها في معالجة مشاكل اجتماعية وفي خروجها عن الذبذبة اللزجة المحيطة الى الوجوديين وفي رصواتها الى حلول ومخارج أكثر تعديدا وقدمًا •

هناك اذن فلسفة مواقف وأدب مواقف نوجه الدعوة هنا الى الاخذ بهما والسير في طريقهما • وقد أشرنا في أول المقال الى أن الحياد الايجابي الذي أصبح عنوانا لسياسةنا الدولية معناه أن هذه السياسة أصبحت بدورها سياسة مواقف لا ترتبط ارتباطا مذهبيا بأحد ، ولا تجري في ظل دولة من الدول ، ولا تروج لأراء معينة بل هي تناصر أو تارخص هذا الموقف أو ذاك الذي وقفته هذه الدولة أو تلك ، في هذه المشكلة الجزئية أو تلك •

ولكن التاريخ قد علمنا ان كثيرا جدا من المبادئ السياسية التي كانت تبدو عند القول بها على أنها براقعة لامعة قد أصبحت على مر الايام مجرد حبر على ورق • ونحن نخشى على مبدأ الحياد الايجابي أن يلقي هذا المصير • ولذلك ، فلعل خير وسيلة لضمان استمراره بيننا أن نخرج به من الميدان السياسي الى الميدان الادبي فيجري على السبيل الكتاب والشعراء • ويطبّق في المسرحيات ، ويصور في القصص والموسيقى والنحت ، فبهذا وحده نضمن تخطّله في صفوف الشعب لأنه سيمر بمحنة الأدب وسيتذوقه كل افراد الشعب فيعتزج بدمائهم وينفذ الى اعماقهم • والمحاولة التي نقوم بها في هذا المقال من قبيل التمهيد لهذا كله •

فقد ذلل الادب في مصر يفهم على أنه تعبير ذاتي ، وتصور لانطباعات ذاتية خالصة وانحاز الى هذا الرأي كثير من الادباء في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وكان انضمامهم الى هذا

المسكر المثالى بمثابة خروج على مبدأ الحياد الايجابى • والان بعد ان أصبح هذا المبدأ يمثل المبدأ السياسى للدولة نريد من الادباء ان يستمعوا الى أصحاب المسكر الواقعى ويكفوا عن مناجبتهم العداء ، بحق وبغير حق ، وعلى طول الخط • لان عداءهم المستمر هذا يمثل الاتجاه الواحد • فى الادب ومن الجائز ان نقول ان هذا الاتجاه الواحد كان صدى لاتجاههم الواحد فى السياسة •

ترى •• هل كانت انانية هؤلاء الكتاب هى التى جعلتهم طوال هذه العصور يقصدون ذواتهم الى حد جعلوها مدار الرضى فى كتاباتهم ؟ أم أن انفصالهم عن واقعهم هو الذى ادى الى هذه النتيجة ؟ اياما كان الامر فان الادب الواقعى قد قام ليدعوهم الى أن يطامنوا من اجترارهم لذواتهم ويقللوا من تهويمهم فى عالمهم المقفل عليهم وحدهم ، وذلك ليتجهوا الى المشاركة فى مشاكل المجتمع •

ومع ذلك • فان هذا لا يعدو أن يكون أحد المعانى التى للادب الواقعى فقط وعلى الرغم من أهمية هذا المعنى فانه لا يحتاج فى ادراكه الى أسس فلسفية • عميقة • ولكن الى جانب هذا المعنى يوجد معنى آخر يستند الى أسس فلسفية • وليس هذا بغريب • خصوصا فى هذا العصر الذى يصعب علينا أن نفعل فيه بين الادب والفلسفة ، وكل محاولة للفصل بينهما تنتهى الى ابحاث مبتسرة تدعو الى السخرية فى كثير من الاحيان • وهذا المعنى الثانى للادب الواقعى لا يفهم الا على ضوء فهم العلاقة بين الذات والموضوع بيد اننا نلاحظ أن كل أدب لابد أن يكون له موضوع ما •

فما هى اذن دعوة الادباء الواقعيين ؟

انها ليست قائمة فى توجيههم—الادباء الآخرين—الى معالجة المشاكل الاجتماعية لان الاديب قد يعالج هذه المشاكل معالجة مثالية فيبحثها من

ذاويته الفردية الخاصة ، وهي ليست قائمة كذلك في توجيههم الى معالجة موضوعات لان كل ادب لابد ان يهتم بموضوع ما • وانما هي قائمة بالاحرى في النظرة الفلسفية الجديدة الى العلاقة بين ذات الاديب وموضوعه • فالاديب لا يكون واقعيا الا اذا فهم هذه العلاقة على أساس ان الموضوع يتعدى ويفوق الذات •

هذه هي الصفة الرئيسية للواقعية في الادب ومعنى ذلك ان الاديب الواقعي اذا وصف الطبيعة مثلا فانه لا يسمح لنفسه ان يكون وصفه لها مجرد تسجيل لانطباعاته الذاتية الشخصية وذلك لانه يتصور الطبيعة على أن بها معينا لا ينضب من الظواهر التي لا يستطيع هو مهما اوتى من براعة واتقان ان يردها الى ذاته او يحصرها في دائرة ضيقة هي دائرة ذاته او شعوره او تجربته الحية الوجودية ، وهذا معناه أن الطبيعة في نظر الاديب الواقعي تتعدى كل الوسائل التي يصطنعها الاديب لاستيعابها • ومن اجل ذلك ، فهو لا يسمح لنفسه أن يعيث بها عن طريق خياله الجامح ، ولا يسمح كذلك ان يجعل منها مجرد صورة باهتة لذاته • لان الطبيعة في رأيه تستطيع ان تقف على أرجلها • وتقاومه ، وتعرض طريقه كالعملاق • والامر كذلك بالنسبة الى المجتمع • فالاديب الواقعي حريص على عدم العبث بمجتمعه على صورة تجعل افراده افرادا عابثين ، لهم الحرية المطلقة في عمل كل ما يحلو لهم • وذلك لان المجتمع عنده يتعدى كل الوان النشاط الفردي ويتفوق عليها • على ان الاديب الواقعي لن ينتهي في موقفه هذا من الطبيعة والمجتمع الى موقف سلبي فقد صور الادب الواقعي خطأ على انه ادب فوتوغرافي او على انه ادب « الكاميرا » التي تنقل نقلا امينا ما تمليه الطبيعة وما يفرضه المجتمع •

ولكن هذا تصوير خاطيء • فالادب الواقعي لا يفهم الا على ضوء التفاعل الديناميكي بين ذات الاديب وموضوعه ، ومن الخطأ ان ندعي انه الغي الذات • فالادب الذي يلغى الذات ليس أدبا • وكل ما في

الامر ان الادب الواقعى قام ليوزع السلطة بين الذات والموضوع .
فليس من الحق ان تضطلع ذات الاديب بكل الحب في الادب ، وقد
حان الوقت ليفسح الاديب المجال للطبيعة والمجتمع فيسمح لهما بان
يسمعا صوتهما بعد ان ظل هو آمادا طريلا يستند الى صوته ذاته .
ويكتفى بقراءة الطبيعة والمجتمع من خلال ذاته فقط ، فالطبيعة بما لها
من فاعلية أصيلة تستطيع أن توجه الاديب في أدبه والمجتمع كذلك بما له
من كيان مستقل عن الافراد الذين يعيشون فيه . يستطيع هو الآخر ان
يلعب الدور الاكبر في توجيه الادب .

الادب الواقعى في جوهره اذن يتضمن احترام الطبيعة والمجتمع .
ولكن هذا الاحترام قد يتحول الى قداسة ، وقد تؤدى القداسة الى
تسلط ، وقد يولد التسلط رهبة تصير ارهابا . نقول هذا كله على سبيل
الاحتمال لان الاديب الواقعى الحق اذا وضع نصب عينيه التفاعل
الديناميكى بينه وبين الطبيعة أو المجتمع فلن يؤدى به هذا أبدا الى أى
خضوع أو استسلام . واياها كان الامر ، فعلينا أن نتخذ للامر عدته
ونعمل حسابا لكل الاحتمالات .

هنا ويأتى الدور الذى يستطيع ان يلعبه مبدأ الحياد الايجابى في
ميدان الادب كما لعبه في ميدان السياسة . فكما ان تطبيق هذا المبدأ في
السياسة قد أدى الى تكوين شخصية مستقلة لنا لا هى شرقية ولا غربية
فسيؤدى تطبيقه في الادب الى نفس هذه النتيجة ، أى الى تكوين
شخصية مستقلة للاديب تقف بين سيطرة الطبيعة أو المجتمع من ناحية
وبين فردانية الذات من ناحية أخرى بل ان حيادها سيكون حيادا ايجابيا
يتمثل في النقد نقف من الدول موقف التأييد أو المنادضة تبعا « للمواقف »
المختلفة التى وقفنا منها في هذه المشكلة أو تلك دون أن نكون في هذا
متأثرين بخضوعنا لمذهب من المذاهب أيا كانت ، فسيؤدى تطبيقه في الادب
كذلك الى أن نقف من الذات والطبيعة والمجتمع موقف الحرص ،
فنقاوم السيطرة التى تأتينا من أى من هذه النواحي . وسنعبّر عن ذلك
كله في « مواقف » فنترك الشخصيات الادبية التى نخترها في القصة

أو المسرحية مثلا تعبر عن هذا الموقف أو ذاك ثم نختار شخصية أخرى تمثل الحياد الايجابي نجعل مهمتها الرئيسية قائمة في مقاومة الارغام الذي تفرضه الطبيعة أو المجتمع عند احدى الشخصيات وفي مقاومة خيالات الذات الفردية وأوهامها عند احدى الشخصيات الأخرى • ولن يكون دور هذه الشخصية الوسطى قائما فقط في مجرد التوفيق أو الحياد السلبي بين شطحات الذات من ناحية والخضوع المطلق للطبيعة أو المجتمع من ناحية أخرى بل ان حيادها سيكون حيادا ايجابيا يتمثل في النقد الموضوعي الذي توجهه الى اخطاء هذه الشخصية أو تلك • وسيكون أدب الحياد الايجابي بهذا المعنى محققا لفكرة ادب « المواقف » وسيكون هذا الادب الاخير محققا هو الآخر لحرية الادب التي ننشدها ونعتبرها دعامة اساسية من دعامات الانتاج الادبي • وذلك لان ادب المواقف شأنه في ذلك شأن سياسية المواقف وفلسفة المواقف — لا يعنى في جوهره الا مقاومة الانقياد المذهبي الاعمى عند الاديب ، ومنعه من السير في اتجاه واحد ، وحثه على مناهضة جميع الاحلاف التي تقيد به بعجلتها •

وعلى هذا النحو نستطيع ان نحقق في الادب ما حققناه في السياسة وما نرجو ان نحققه في الفلسفة • وبهذا وحده نضمن استمرار بقاء مبدأ الحياد الايجابي بيننا باعتباره حقيقة حية لن تموت •

الدولة والفسرد

يحدثنا روسو في كتابه « العقد الاجتماعي » كيف كان الأفراد يعيشون أول الأمر عيشة فوضى وهمجية لا يرعون فيها حرمة ، ولا يتبعون شريعة ، ولا يقفون بأطماعهم عند حد • وكثيرا ما كانت هذه الأطماع تصطدم وتصطرع ، فنشأ من هذا كله تلك المعارك والحروب التي راد فيها قانون الغاب ، وجعلت من حياة الرجل البدائي سلسلة من أعمال القتل والسلب والنهب ، ويحدثنا روسو كذلك كيف أن الأفراد لم يستطيعوا أن يستثمروا في حياة هذا قانونها وتلك دعائمها فأجمعوا أمرهم على أن يتنازل كل منهم عن جزء من حقه وأطماعه ، وبذلك يترك الفرصة لغيره لكي يحقق هو الآخر جزءا من أطماعه ، وعلى أساس هذا العقد الذي عقده فيما بينهم نشأت الدولة •

وهذا كلام معقول • فالدولة — كما صورها لنا روسو — قد قامت على قمع غرائز الفرد والحد من أطماعه البدائية • لقد قالت الدولة للفرد : اياك أن تحاول تحقيق كل مطامعك واغتصاب كل حقوقك ، ان المسألة ليست فوضى ، فلا تحاول مثلا أن تغتصب أرض جارك وتأخذها لنفسك ، لو سولت نفسك لك هذا ، فان غياهب السبجون تنتظرك • لا تراوغ ، فقد أعددت لكل شيء عدته • ان امتلاك قطعة أرض كانت ملكا للغير يعد جريمة في نظري ، انه اغتصاب لحق من حقوقه وأنا قوامة على الحدود والحقوق • وقالت له كذلك : اياك أن تحدثك نفسك بسرقة الضعيف أو نهبه أو التحكم فيه على أية صورة من الصور ، انه ضعيف بنفسه قوى بى ، هزيل في ذاته جبار عتيد بى • أفهمت • ان الضعف والقوة ليسا كل شيء في حياتك الجديدة • ان القوانين التي وضعتها أنا والتي تقوم كلها على صيانة الحقوق وبث روح الثقة والطمأنينة في نفس الضعيف هي التي تسيطر عليك الآن • وقالت له

كذلك : اياك اياك والقتل ، انه سلب للغير في أهم حق من حقوقه وهو حق الحياة ، انك ستفقد حياتك أنت الآخر ثمنا لهذا التهجم . ثم ما هذه البشاعة ؟ أتتلمى بمنظر الدماء وهى تسيل ؟ ألا يحرك فيك هذا المنظر أية عاطفة انسانية ؟ لا . لا . انك اليوم انسان ، ولست حيوانا ، وعليك ان تقدر لانسانيتك قدرها .

ولا بد أن يكون الفرد قد قابل هذه المبادئ أول الأمر بشيء من الدهشة وبغير قليل من النكران . ولا بد أن يكون قد عجب لهذه السلطة الوهمية التى أخذت فى فرض مجموعة من القوانين عليه جعلته يطاق من غرائزه ، ويحد من سجيته البدائية ، ولكنه سرعان ما ألفها ووجد حياته فى ظل هذه السلطة أمتع وأجدى من حياته الأولى ، ونظر الى نفسه نظرة اعلاء واكبار : انه أصبح اليوم انسانا .

ولكنه أخذ يصحو شيئا فشيئا . فما بال هذه الدولة التى لم تقم الا على هذه المبادئ الانسانية السامية تصدر أوامرها الى جيوشها وجحافلها بأن تتقدم ، وتأمّر جنودها باطلاق النيران ، وبأن يعبوا من دماء الأعداء ما وسعهم ذلك نهلا وعلا ، وبأن يمروا فوق جثثهم غير عابئين ؟ والويل لهم لو اختلجت فى نفوسهم أثناء ذلك أية عاطفة انسانية ، واياهم اياهم أن يلبوا أى نداء للرحمة ، أو ينصتوا لأى صوت ينادى باستخدام الشفقة . يا للويل ! ان الدولة تأمر أفرادها اذا أن يقتلوا ويذبحوا ويعبوا من الدماء ، وهى التى أمرتهم قبل ذلك ألا يقتلوا وبأن يكونوا أناسى . ثم لم هذا كله ؟ لم تصدر الدولة أوامرها الى أفرادها بأن يخوضوا تلك المذابح والمعارك ؟ لم تتناقض مع نفسها هكذا ؟ أنتدرى لماذا ؟ انها تود أن تحتصب من جارتها ما تملك ! انها تود أن توسع من ممتلكاتها على حساب غيرها غير عابئة بما لهذا الغير من حقوق ! يا عجبا ألم تحذر الدولة الفرد قبل ذلك من أن يسطو على ممتلكات غيره ؟ ألم تلق بكثيرين من أفرادها فى ظلمات السجون لا لشيء الا لأنهم قد ارتكبوا بالنسبة الى الآخرين من رعاياها

ما ترتكبه هي الآن بالنسبة الى دولة أخرى ؟ انها اذا قد حلت لنفسها ما حرمته على الغير ، واستباححت لذاتها ما قد سخطت على الفرد من أجله . ثم هي في هذا كله لا تحترم الا القوة ، ولا تبجل من الدول الا أقواها وأوسعها نفوذا وأكثرها سيطرة ، وتحتقر من الدول أضعفها وأقلها شأنًا ، وتحاول دائما أن تكمر أنفاسها وتسلبها حقوقها ! ما هذا ؟ ألم تقل الدولة للفرد يوم قامت أن يحترم الضعيف احترامه للقوى لأن له من الحقوق ما لهذا القوى ؟ ! ها هي ذى تناقض نفسها بنفسها .

حق للفرد اذا أن يكفر بالدولة ، وحق له أن يقابل تغريرها به بالاستخفاف بمبادئها والتنكر لها ، وحق له أن يثور في وجهها .

ولكن لتطمئن كل دولة ، فان هذا لم يحدث ولن يحدث ، ذلك أن كل دولة قد علمت أفرادها فيما علمتهم أن يحترموها هي فقط على حساب الدول الأخرى ، وأن يتحمسوا لها وحدها ، وأن يغتبطوا اذا ما رأوها قوية طاغية مذلة لغيرها من الدول . انها قد علمتهم أن يصفقوا لها ولعلمها فقط اذا ما رأوه خفاقا رفرافا ، وحينئذ ينسى الأفراد تلك المبادئ التي ناشدتهم الدولة يوم قامت باتباعها وعدم تخطيها . وحينئذ نضمن الدولة دوام تغريرها بالأفراد .



وهكذا كتب على الفرد أن يكون مخائلا منافقا : عليه أن يلقي وراء ظهره بكل المبادئ السامية التي علمته اياها الدولة اذا ما طلبت هي منه ذلك ، ثم عليه من ناحية أخرى أن يكبرها وينزلها من نفسه مكانا عليا اذا ما طلبت الدولة منه ذلك ايضا . عليه أن يكون قواما على الحقوق ساهرا على الحرمات حينًا ، وعليه أن يعصف بكل هذه الحقوق ويطأ هذه الحرمات بأقدامه حينًا آخر . والفرد الذي يستطيع أن يمثل هذا الدور ويجمع في نفسه بين هذا النوع الغريب من ازدواج الشخصية هو ذلك الذي تكبره الدولة وتصوغ له قلائد المديح .

ولا بد أن يخلو الفرد الى نفسه قليلا لكي يفكر فيما آل اليه مصيره على يد هذه الدولة ، وفي قيمة هذه المبادئ التي استندت اليها ، ولا بد أن يحصل في تفكيره هذا الى نتيجة حتمية هي : أن هذه المبادئ التي لقنتها الدولة له مبادئ مرنة ليست بها تلك الصرامة التي تصورها عليها أول الأمر ، وأن احترامه لها لا يمكن أن يرقى الى درجة القداسة أبدا ، وأن عليه ألا يأخذ نفسه بكل هذا الجد ولا يصطنع كل هذه الدقة عند محاولته تطبيق هذا القانون أو ذاك من قوانينها ، ما دام يرى تحت سمعه وبصره عبث الدولة بنفس هذه القوانين التي وضعتها ، حقا انه يعرف أن في مخالفته لتلك القوانين عقوبة قاصمة له ، وهو يعرف كذلك أن أي عبث بها سيؤدي به الى غياهب السجون ، ولكنه سيظل دائما يتحين الفرصة التي تتيح له أن يعبث بتلك القوانين في الخفاء ، وأن يحاول تعطيلها في مأمن من أعين السـاـهـرين على تطبيقها ، واحترامه لهذه القوانين بعد ذلك لن يكون مقصودا لذاته ، بل لما عساه أن تناله به هذه القوانين من أذى وما تصيبه من مكروه . ولا بد له لكي يجتث هذا كله ، أي لكي يتم له العبث بالقوانين دون أن تمتد يد الدولة اليه بسوء ، أن يسـلـح نفسه بصفات كثيرة لا توافق عليها الدولة ولا يقرها المجتمع ولا يرضاها القانون الأخلاقي . وعدم موافقة سلوك الفرد للقانون الأخلاقي نتيجة طبيعية جدا لاستخفافه بالقوانين الوضعية ولاستخفاف الدولة نفسها بما سنته من قوانين . والمحنة الأخلاقية التي يجتازها العالم اليوم قد يستطيع ردها بعض المنصفين الى تناقض الدولة مع نفسها ، والى محاولتها الاستخفاف بعقل الفرد : فتأمره بما لا تأتمر هي به ، وتنهاه عما لا تنتهي هي عنه ، وتستبيح لنفسها ما تحرمه عليه ، فضاق الفرد بها ذرعا ، وحاول من جانبه أن يستخف بها وبقوانينها ، وقد استتبع ذلك استخفافه بالقواعد الأخلاقية لتهشى هذه القواعد مع القوانين الوضعية ، ولاقتباس هذه الأخيرة عن الأولى أكثر ما جاءت به . ان استخفاف الدولة بما سنته من قوانين وما تبعه من استخفاف

الفرد بهذه القوانين وبالقوانين الأخلاقية أيضا ، جعل الفرد ينظر الى كل شيء في الكون على انه مرن متغير متقلب ، لا يخصص لصرامه ، ولا تسيطر عليه دقة مقفله • لقد أصبح الناس جميعا من اتباع سيريستس ، ذلك الفيلسوف الاغريقي القديم الذي صدق حين قال : ان كل شيء في تغير ، وانك لن تستطيع أن تنزل البحر مرتين متتاليتين دون أن تشعر بأن مياهها جديدة تتدفق من حولك •

الحياة والموت

الحياة هي الموت • تعريف متناقض كما يبدو أول الأمر • أليس من الخرق أن نعرف الحياة بنقيضها فنرتكب بهذا تناقضا من الحدود حذرنا المناطق من الوقوع فيه ؟ أليس من السخف أن نجعل الحياة بتياريها الدفاق وجريانها المتصل هي هي الموت بسكونه الراتب « ومواته الذي لا حياة فيه » ؟؟ قد يكون هذا سخفا وخرقا في رأى المناطق ، ولكن لندع حديث هؤلاء جانبا ما داموا هم أنفسهم لم يحلفوا بالواقع ، وتعال معي الى الواقع نسأله ونستوحيه •

فاذا قلت لك : « أنت حي » ، فانى أقصد بذلك أنك كائن تتغذى وتنمو وتتدفق شرايينك بالدماء ، وتتكاثر خلاياك وأنسجتك ، وتستمتع بنعم جلت عن الحصر ، تتمتع فيها العين والقلب والعقل جميعا • فأنت ترى وتسمع وتحس وتدرك وتشعر وتتأمل وتتخيل وتفكر • وأنت حين تقبل على الحياة طفلا تفرح فيها وتلعب ، وتقفز وتجري ، وتضحك ملء فبك من كل شيء ومما لا شيء ، وحين تستقبلها شابا نشيطا عرما تختلج عواطفك وتتحرك أحاسيسك ، وحين تتقبلها رجلا فشيخا فكها تفكر فيها وتعمل فيها عقلك ورويتك ، أنت في كل هذا حي لا يشك أحد في حياتك • وقد ترضى عن حياتك هذه مرة وقد تسخط عليها مرات ، قد تصف نفسك بأنك سعيد وقد تصف نفسك بأنك شقى ، قد تخف أعبائك وأحمالك في حياتك حتى لتشعر بأنك تكاد تحلق في الهواء وبأن قانون الجاذبية قد كف عن عمله ، وقد تثقل فيها أعبائك وتنوء بما حملت فتثقل وتثقل حتى لتشعر بأنك قد سمرت بالأرض التى تسير عليها • قد يحدث كل ذلك ، وتتعاقب عليك أفراحك وأتراحك ، ولكنك في كل هذا تحيا ولا يستطيع أحد أن يشك في أنك تحيا • وقد يبلغ بك حد اليأس والقنوط من الحياة في بعض الفترات أن تقول لنفسك : « ما هذا ؟ أهذه حياة ؟ انها حياة

كالموت ! » • ولكنك لن تفهم عبارتك هذه الا على أنها وجه من أوجه التشبيه • فأنت لم تفعل هنا الا أنك شبهت في لحظات يأسك حياتك بالموت ، ولم تأخذ عبارتك هذه مأخذ الجد • ويكفى أن تتصور وأنت تنطق هذه العبارة شبح الموت ماثلا أمامك حتى « تسحب » كلماتك وتتكسر — حتى أمام نفسك — أنك قد جعلت من حياتك موتا وكالموت ، وتحاول أن تقنع نفسك بأنك لم تقل ما قلت الا على سبيل المزاح لا الجد • وقد صور لنا هذا الموقف تصويرا طيبا رائعا لا فونتين في احدى أساطيره الشهيرة التي أسماها : « الموت والخطاب » •

ولكن ما بالك وأنا أحاول الآن أن أجعلك ترى في الحياة ما رأيت أنا فيها من أنها هي الموت • وأنا اذ أقول ذلك لا أمزح بل أقول الجد عين الجد ، ولا أقول ان الحياة هي الموت في فترات اليأس والعزوف أو الازورار عنها فحسب كما تقول أنت ، ولكني أصفها بذلك في أفراحها وأتراخها ، في حلوها ومرها ، بل في كل لحظة يمر فيها المرء ، ولا يعنينى اذا كانت هذه اللحظة لحظة حظ أم نكد •

أنت توافقنى لا ريب على أنك لست حيا فحسب ، ولكنك حى ترزق • وأنت اذ تتغذى وتنمو لا تفعل ذلك من أجل أن تسمن وتمتلىء أو لجرد أن تنمو فحسب ، بل تفعل ذلك لتيسر لنفسك الرزق ، وأنت لا تيسر لنفسك الرزق الا اذا جاهدت وناضلت وكافحت وسعيت ، والجهاد والنضال والكفاح والسعى ، أليس كل هذا هو الحياة ؟ ألم يقولوا عن الحياة انها كفاح ؟ ألم يقل عنها دارون ورددت الأجيال كلماته ، انها تنازع البقاء والبقاء فيها للأصلح ؟ ومن هو الأصلح في نظره وفي نظر الناس ؟ من هو الحى الذى يستأهل الحياة ؟ انه ذلك الذى يبذل من نفسه ومن تفكيره ومن طاقته ما يمكنه من أن يقهر غيره ويبرز في ميدانه • وبعبارة أخرى انه ذلك الذى يحترق ، انه ذلك الذى يقترب رويدا رويدا من الموت ، انه ذلك الذى يموت •

الحق الذى لا مرأ فيه أن الانسان لا يحيا الا وهو يموت ، وهو اذ

يمتع العين والقلب والفكر ، ويعب من الحياة عبا ، ويمشي ويتحرك ويحس ويتلذذ ويفرح ويحزن ويفكر ، لا يفعل الانسان كل هذا الا وهو ينسج — بيده لا بيد عمرو — خيوط أكفانه باستهلاكه أنسجته وخلاياه • ان كل لحظة تمر بنا هي لحظة نحو الفناء والموت • ألسنت ترى الى الآلة : موتها وهلاكها في حياتها وقيامها بعملها واستهلاكها ؟ وما أشبه الانسان بالآلة ! انه لا يحيا ولا يشترك في الحياة التي من حوله بتيارها المتدفق السيل ، ولا يتخذ من حواسه وقلبه وفكره مرآة لما يحدث في العالم الا على حساب حياته •

وانى لا أكتمك أيها القارئ أننى كلما أجهدت حواسى أو عقلى في عمل ما ، حسيا كان أم عقليا ، وتوفرت على انجازه أشعر عند الفراغ منه شعورين متناقضين : أشعر بأننى حى أثبت وجودى وأعلن عن نفسى ، وأشعر من ناحية أخرى بأننى قد خطوت عن طريق المجهود الذى بذلته في هذا العمل خطوة أو خطوات نحو الموت • أو ان شئت فقل اننى أشعر بأننى حى ميت فى الآن نفسه •

ألسنت معى فى أن ما قلته هنا ليس بجديد ؟ انك تردده كل يوم ويردده معك جميع الخلق • فلا غرابة بعد هذا اذا ما عرفنا الحياة بأنها هي الموت •



بيد أن الانسان كثيرا ما ينسى هذه الحقيقة ، اذ يندفع فى تيار حياته الدفاق مقبلا عليه بجماع نفسه ، منتقلا فيه من طور الى طور ، وما يكاد يفرغ من مرحلة حتى يتطلع الى أخرى فى شغف واستطلاع يحدوه الأمل وتهدهده الأمانى العذاب • وهو يحاول دائما ان خيمت على تفكيره هذه الحقيقة فى فترات اليأس والنفور من الحياة أن يبعدها من طريقه ويخلي بينها وبين نفسه • انه يعرف أنها الحقيقة ، ولكنه لا يحاول أبدا أن يواجهها ، وحتى لو كانت لديه الشجاعة الكافية لمواجهةها ، فانه

لا يلبث الا أن يقول لنفسه انه لا حياة لنفسى الا عن هذا الطريق ، فأنا أحياء وأعلن عن وجودى عندما أبذل من نفسى الكثير ، أى عندما أقتررب رويدا رويدا من الموت • ولكن لا حياة لى الا بهذا ! وما أشبه حياتى بمجموعة الأنغام الموسيقية المتناسقة ، فكما أن الانسجام الموسيقى بين هذه الأنغام لا يصل الى اعلى درجاته الا عند النقطة التى يسميها الموسيقيون « بنقطة الأوج » ، وهى النقطة التى تنتشر فيها الموجات الصوتية وتضعف بسعة المساحة التى تنتشر فيها ، كذلك الحياة فانها لا تصل الى أعلى درجاتها الا اذا اقتربت شيئا فشيئا من الضعف والانحلال عن طريق المجهود الذى يبذل فى استهلاكها •

وسواء لديه فى هذه الحالة ان نحن اصطلحنا على تسمية حياته تلك بأنها حياة أو على النظر اليها باعتبارها مقدمة للموت أو هى الموت نفسه ، فلا حيلة له فى هذا كله ، وليس أمامه طريق غير هذا ، فعليه أن يتقبل مصيره الحثوم راضيا أو ساخطا ، ضاحكا أو مبتسا ، وعليه أن يسير فى طريقه لا يلوى على شىء مدفوعا بارادة الحياة كما يسميها شوبنهاور أو بالقوة الحيوية كما يسميها برجسون ، وعليه أن يظل سائرا فى هذا الطريق يغذ السير ويستحث الخطى حينما ثم يلهث ويفقد نشاطه وينال منه النصب حينما آخر ، حتى ينال من هذا الطريق ما قدر له أن يناله ، ويقطع من مراحلها ما كتب عليه أن يقطعه ، وأخيرا يلفظ أنفاسه ويموت •



ذهبنا فيما سلف الى تعريف الحياة بأنها هى الموت • وقلنا ان الانسان الحى الذى يعلن عن وجوده ويؤكد كيانه عن طريق انتاجه ومجهوده هو فى الآن نفسه انسان ميت ، لأن الطاقة التى يبذلها فى تأكيد حياته تقربه من الموت • ولكنك لا بد أن تكون قد شعرت أيها انقارىء بغير قليل من اليأس ، وبشعور من الضيق قد ملك عليك حسك ونفسك ، لأن الحياة على هذا النحو ستكون حياة ميثسة • فما من مرة

تتجز فيها عملا ما ، وتشعر بعد الفراغ منه بأنك راض عن نفسك مطمئن الى وجودك وشخصيتك ، وتذكر أنك بهذا العمل نفسه قد اقتربت من الموت الا وتشعر برغبة ملحة في تحطيم هذا العمل ، وبأس ممض يجعلك تفقد كل لذة في الحياة • ولكن يبدو أننا اذا قلبنا هنا التعريف ، وعرفنا الموت بأنه هو الحياة ، فسنحصل على تحليل أكثر طرافة للحياة والموت معا ، وسنخرج من هذا التحليل أكثر تفاؤلا من ذي قبل • ولا يعني بعد ذلك ان كان هذا التعريف الجديد متناقضا هو الآخر ، لأن تناقض الحدود هذا لا يهمننا في شيء ، ويجب ألا نحفل به كثيرا لأنه تناقض منطقي • وما أكثر ما يكون المنطق — وخاصة في قسمه الصوري الشكلي — بعيدا عن الحياة ، ونحن هنا نبحث عن الحياة نفسها ونحاول أن نلم بجميع أطرافها ، ونحيط بأسرارها كلها ، فسواء لدينا أكانت الحياة في هذا كله متفقة مع قواعد المنطق أم غير متفقة ، متمشية معها أم محطمة لها وثائرة في وجهها •

قال أفلاطون قديما : ان العشق أو الحب وسط بين التملك وعدمه • لأن الحب اذا تملك محبوبته وأصبحت في قبضته تماما فقد حبه كثيرا من حرارته ، وبعبارة أخرى لم يعد ثمة مجال للحب • كما أنها اذا كانت بعيدة المنال عنه اطلاقا ، دونها أسوار شاهقة وموانع قصاف وعقبات كأداء ، فسيحل الجفاء محل الحب ، ولن يكون ثمة مجال للحب أيضا • فالذي يجعل للحب تلك القيمة التي له ، وتلك الحرارة التي تصطبى وهجها قلوب المحبين ، هي تلك المرتبة الوسطى بين التملك وعدمه •

هذا قول كله حق • ولكن ما يمنعنا من أن نسحب قول أفلاطون هذا على الحياة نفسها وعلى الموت من ناحية علاقته بالحياة ؟ لا شيء •

ان الانسان في هذه الحياة كلاعب الشطرنج ، فلاعب الشطرنج اذا كان جاهلا تاما بالنتائج التي تؤدي اليها تحركات قطعة على اللوحة فستغدو اللعبة لا غناء فيها على الاطلاق • وكذلك اذا كان عالما علما مطلقا وأوليا بجميع النتائج القريبة والبعيدة التي ستؤدي اليها

تحركات قطعه ، فستغدو اللعبة لا غناء فيها كذلك • ووجود هذه اللعبة واستشعار اللاعبين اللذة فيها قائم على تلك المعرفة النصف ، فلاعب الشطرنج نصف جاهل ونصف عالم بالنتائج التي تؤدي إليها تحركات قطعه ، وهذه المرتبة الوسطى من المعرفة هي التي تضي على اللعبة ما فيها من لذة وقيمة ، وهذه المرتبة الوسطى نفسها بين التملك وعدمه هي التي تجعل للعشق كل هذه القيمة التي له كما قلنا ذلك سابقا • وكذلك الحياة بالنسبة الى الانسان ، فالانسان ليس جاهلا بحياته جهلا مطلقا من ناحية ، وليس عالما بها علما مطلقا كاملا من ناحية أخرى ، هو لا يكتفى بأن ينظر تحت قدميه فحسب كما يفعل الحمار مثلا ، بل ينظر الى ما وراء ذلك ، ويكون عالما الى حد ما بتطورات حياته ، أى أن الانسان عالم بحياته الى حد ما ، ولكن هذا العلم — من ناحية أخرى — لا يرقى أبدا الى المعرفة الكاملة ، وهذه المرتبة الوسطى في المعرفة هي التي تضي على الحياة قيمتها ، وهي التي تجعلها حافلة بالمفاجئات ومليئة بالجدة ومثيرة الى حد اللذة والاستمتاع •

فالانسان في حياته اذا في مرتبة وسطى بين المعرفة المطلقة والجهل المطلق ، وهو يحتل هذه المرتبة الوسطى في كل شيء حتى في نظريته الى الموت • وهذا هو المهم • فهو عالم بأنه ليس بمخلد ، مقضى عايه بالموت والفناء ، وهذا علم بمصيره ، ولكنه علم جزئي لا يرقى أبدا الى مرتبة العلم المطلق ، اذ أن الانسان جاهل بكل ما يحيط بموته ، انه جاهل بظروف موته واسبابه ، جاهل بمعياده وميقاته ، وجاهل كذلك بأى أرض سيموت ، هو جاهل بكل هذا • ولا يقابل هذا الجهل الا علم يسير جدا بأنه سيموت ، وهو علم على كل حال •

هذه المعرفة الناقصة التي رأينا أنها تضي على الحياة لذة أية لذة ، وتجعلها حافلة بالمفاجئات والجدة ، هي التي تجعلنا نغير من نظرتنا المتشائمة الى الموت ، فلا ننظر اليه على أنه بئر للحياة كما ننظر اليه عادة ، بل على أنه وسيلة من وسائل اذكاء الحياة وانمائها واثرائها • تخيل

معى أنك عرفت أنك ميت بهذه الوسيلة المعينة أو تلك ، أو أنك عرفت أنك ميت فى هذه البقعة المعينة ، أو أنك عرفت أنك ميت فى عام كذا فى شهر كذا فى يوم كذا فى ساعة كذا ، فان حياتك بعد هذه المعرفة ستغدو جحيما أى جحيما ، فاذا عرفت أنك ستموت بهذه الوسيلة المعينة ، فان حياتك بعد هذا لن تكون الا هروبا من هذه الوسيلة واتخاذا للحيلة فى تفاديها والابتعاد عنها ، ولن تكون حياتك شيئا غير هذا : أعنى أنك ستهمل كل ما عدا ذلك من شئون الحياة ، وستغدو حياتك جافة لا غناء فيها ، وستكون كلها رعبا وتوقعا للشر قبل وقوعه ، وستركز اهتمامك كله فى الابتعاد عن هذا الشر والهروب منه ما وسعك ذلك • وتخيّل معى أنك عرفت أنك ستموت فى هذه البقعة المعينة من الأرض ، فانك لن تطأ هذه البقعة بقدميك أبدا • وتخيّل معى كذلك أنك علمت بساعة وفاتك ، فماذا ستفعل ؟ انك اما أن تغدو قعيد دارك لن تبرحها الى الخارج منتظرا ساعة أجلك ، واما أن تيأس من حياتك كلها فتحاول أن تنتهيها قبل أن تنتهى •

الحق ان ما يدفعنا الى أن نحيا حياة لذيذة ممتعة ذات قيمة أننا نعرف مقدما أننا سنموت ولكننا نجهل ميعاد هذا الموت وظروفه • فمعرفة أننا سنموت تجعلنا نحاول أن نأخذ من الحياة — على قدر طاقتنا — بكل ما فيها ، وننجز من الأعمال ما وسعنا ذلك ، ونهى السعادة لأنفسنا ولأولادنا من بعدنا • وجهلنا بميعاد هذا الموت وبظروفه يجعلنا نسير فى الحياة يحدونا الأمل بأن هذا الأجل المحتوم سيصل متأخرا بعد أن نكون قد فعلنا كذا وكذا وأنجزنا كيت وكيت •

فاذا كان الموت نقيض الحياة وقاطعا لتيارها المتصل من الناحية الفسيولوجية ، فانه وسيلة من وسائل الحياة الحافلة بجلائل الأعمال ، وهى وحدها الحياة الحقّة ، الجديرة بالانسان والتى تسمو على الحياة العادية الأخرى التى يشترك فيها الانسان مع الكائنات الحية الأخرى ، والتى تتمثل فى مجموعة من الظواهر الحيوية التى تكون موضوعا لدراسة علمى البيولوجيا والنبات • فاذا قلنا بعد ذلك أن الموت هو الحياة ، فاننا نقصد بالحياة هنا تلك الحياة الثرة الغنية لا تلك الحياة « الدورية » • التى

تخضع لتوقيع معين وتسير على أنماط ثابتة مرسومة • ومن ثم ، نرى أن المؤلفين المسرحيين حريصون دائما على أن ينهوا حياة الشخصيات الروائية التي يخلقونها بعد أن يكونوا قد لعبوا أدوارا هامة في حياتهم ، وبعد أن يكونوا قد عاشوا حيوات مليئة غنية حافلة •

ألسنت معى بعد هذا فى أن الموت على هذه الصورة الجديدة التى فهمناها عليه وسيلة من وسائل الحياة الحقّة الثرة الجديرة بالإنسانية ؟ ان هذه المعرفة النصف يشوبها هذا الجهل النصف بالموت وبظرومه تجعلنا نشعر بقيمة الحياة وبقيمتنا نحن فى الحياة • فالموت — على هذه الصورة — خير حافز لنا على أن نعمل وننتج ونملأ الدنيا من حولنا ضجيجا وصخبا ، ونثبت وجودنا فيها ما وسعنا ذلك • ان الموت على هذه الصورة هو الحياة •

التناسخ والخلود

هذا الانسان ! ذلك المجهول .. ذلك الكائن الذى قدر له أن ينعم بألوان من الرفاهية والعز مما لم ينعم به أحد من الكائنات الحية ، وقدر له كذلك أن يعرض حياته لصنوف شتى من المخاطر وأنواع مختلفة من المحن يرى فيها حبل حياته ولم يعد يصله الا نياط دقيقة جدا ، أوهى من خيوط العنكبوت • فهو تارة يرينغ فى النعماء ، يتفكه بأشربات ومأكولات ، ويتقلب فوق الفراش المبتوث ، وتارة أخرى نراه لا يستمرىء هذا النعيم طويلا ، ويسعى بيده هو الى اجتياز تجاريب جديدة تصطحح فيها عليه الشدة والأواء • ويشعر أثناء ذلك بسعادة أية سعادة • نراه فى البحار يصارع موجا كالجبال ، ونراه فى الجو يعلو فوق هامات السحب ، ونراه فى الأرض يسعى مغذا السير تدمى قدميه الصخور والآكام ، لم هذا كله ؟ لم يخاطر الانسان بحياته هكذا ؟ لم يزج بنفسه فى أقضية مجهولة يرى فيها حياته بين كفتى القدر ، ولا يرعوى ؟؟ •

ان الانسان لا يخاطر بحياته على هذا النحو ، ولا يلعب بالنار التى توشك فى كثير من الأحيان أن تحرقه وتجهز عليه على هذا النحو الا وهو مؤمن تمام الايمان بأنه خالد • فالانسان يعرف بغريزته وبما رآه يجرى على حياة من قبله من آباءه وأجداده أن حياته قصيرة جدا ، ولكنه يعرف كذلك بغريزته أيضا أن وراء هذه الحياة حياة أخرى • فله أن يخاطر بحياته كما يشتهى ، وله أن يلهو بها ما شاء الله أن يلهو ، مادام يعرف أن حياة أخرى تنتظره • حقا أن الانسان قد لا يصل الى فكرة الخلود تلك عن طريق التفكير المنطقى ، وقد لا يقتنع بها اذا عرضها على عقله • بل لعل ذلك أن يكون هو الصحيح دائما لأن العقل يسلم الانسان دائما الى الشك فى أمور كثيرة منها فكرة الخلود هذه ، ومن أجل ذلك نراه يسعى بوسائله القاصرة الى تحقيق هذا الخلود من بعده على نحو ما عن طريق الأبناء

والعمل الصالح مثلاً • ولكنه اذا ترك عقله جانبا ، وأطلق نفسه على سجيته وغريزتها ، فانه سيصل الى الايمان بفكرة الخلود وبأن حياة أخرى تنتظره بعد هذه الحياة • والا ، فبماذا نفسر تلك الطفوس الدينية القديمة والأبنية الشاهقة التى خلفها لنا الأقدمون والتى تشهد جميعا بايمان أقدم شعوب الانسانية بفكرة الخلود أو البعث بعد الموت ؟ وقد ذهب قدماء المصريين بنوع خاص فى هذا السبيل الى أبعد حد ، فاعتقدوا أنه مادام من المحقق أن سيجىء اليوم الذى يبعث فيه الموتى وينشرون فلا بد أن نهىء لهم فى مقابرهم كل ما سيحتاجون اليه فى حياتهم الثانية من مأكـل وملبس وأدوات للزينة ••• الخ • وقدماء المصريين فى هذا لا يختلفون عن غيرهم من الشعوب • فالناس منذ القدم ثائرون على الموت ، غير راضين على تلك الطريقة الغريبة التى يختطف بها أعزأؤهم من بينهم • وقد صـحب هذه الثورة نوع من الامل فى ان يكون اختفاء هؤلاء الأعزاء الى رجعة ونوع من الرغبة فى أن يحل اليوم الذى سينعم فيه هؤلاء بالحياة مرة أخرى • ومن هنا كانت فكرة الخلود فكرة أولية ، اعتنقتها الانسانية منذ القدم ولم تتخل عنها حتى اليوم •



ماذا بعد الموت ؟؟ •

أمامنا فى الديانات الانسانية تصويران مختلفان للحياة بعد الموت : أحدهما نجده فى الديانة الهندية ، وهو القائل بتناسخ الأرواح ، والآخر نجده فى الديانات الكتابية (اليهودية والمسيحية والاسلام) وهو القائل بخلود الأرواح • ولنقف عند كل منهما بعض الوقت •

فقد نظر الهنود الى الحياة الانسانية وراعهم منها قصرها ، وراعهم أكثر وأكثر أن تكون هذه الحياة القصيرة نفسها هى الفرصة الوحيدة التى تترك للانسان لكى يحاسب فيما بعد على ما قدمت يداه خلالها • وهذا الذى قدمته يداه فى هذه الفترة القصيرة لا بد أن يكون سيئاً جداً لأنه

مجموع من الأفعال العشوائية التي تخطب فيها الانسان نخبطا تاما ،
وخضع فيها سلوكه الى قانون « المحاولة والخطأ » أكثر من خضوعه الى
أى قانون آخر • والانسان لا يمكن أن يحاسب على أفعاله فى حياة واحدة
فقط ما دامت حياته قصيرة هذا القصر ، فلا بد أن تترك له الفرصة مرة
وثانية وثالثة حتى يتفادى فى حيواته اللاحقة ما اقترفه فى حياته الأولى
واذا لم يستفد من أخطائه فى حياته الأولى ، وعاد فكرها فى حياته الثانية
والثالثة فلا يلوم من الا نفسه ، وحق عليه بعد ذلك العذاب الأليم • أما أن
تترك له فرصة وحيدة ثم يحاسب بجرائره فى هذه الفرصة الوحيدة القصيرة -
وهى لا بد أن تكون كثيرة - فليس هذا عدلا • لأن فيه عدم تناسب بين
ضخامة الغاية وتفاهة الوسيلة ، وبين قصر الرحلة وأهمية المحطة الأخيرة •
ثم انظر بربك الى قصر الحياة من ناحية ، وإلى الطول اللانهاى للأبدية
التي ستحيا فيها النفس بعد الموت من ناحية أخرى • أليس فى هذا أيضا
عدم تناسب زمنى ؟ ان أردنا أن يكون الجزاء حقا متناسبا مع العمل ،
فلا بد أن تحيا النفس مرة وثانية وثالثة ، لتترك لها الفرصة لتهتبلها أن
أرادت •

وهذا هو ما عناه الهنود بالتناسخ • فالنفس لا تفنى بعد الموت
لأنها خالدة ، ولكن ليس معنى ذلك أنها تحاسب بعد حياتها الأولى
مباشرة • اذ أنها ترد الى حياة أخرى تتقمص فيها جسما آخر غير الجسم
الذى كانت تحل فيه فى حياتها الأولى ، على النحو الذى ينتقل به الطائر
من عش الى عش ، حتى ما وصلت حياتها الثانية الى غايتها ردت الى
حياة أخرى من جديد ، وهكذا وهكذا دواليك • وقد تكون النفس حالة فى
جسم انسان فى حياتها الأولى ، ولكن الله رأى نظرا لكثرة الآثام التي
اقترفت أن يجعلها تتقمص كلبا مثلا فى حياتها الثانية • وقد تسلك فى
حياتها الثانية تلك سواء السبيل مما يهوى لها أن تعود فتتقمص فى حياتها
الثالثة انسانا ، وقد يكون هذا الانسان ملكا على سبيل المثال •

ولكن الأمر لا يمكن أن يستمر على هذا النحو • فلا يمكن أن تترك
النفوس هكذا تجرى عليها حيوات مختلفة وتتعرض فيها لصدمة عنف من

الآلام ثم لا تدركها رحمة من عند الله فتهدأ ، وتخلد خلوداً أبدياً لا تعود فيه الى حياة جديدة • ولن يتم هذا الا عن طريق « النرفانا » • فتجىء النرفانا لتنتهى هذه التيارات المتعاقبة وتلك الدورات المتتالية من الحياة ، ولتقطع تيار الزمان كما هو معروف لنا لتمهد للنفوس حياة أبدية بعد أن تكون قد أعطتها فرصاً كثيرة لتقوم نفسها ولتسلك السبيل الفويم •



ولم تقبل الديانات الكتابية هذا التصوير الهندي للحياة بعد الموت ، حقا أن فكرة التناسخ قد انطوت على الاعتراف بخلود النفس ، ولكنها أفسدت هذا الاعتراف باحتوائها على تصورات أخرى جامحة غريبة متناقضة • فكيف تستطيع النفس الواحدة أن تنتقل من جسم الى جسم ، ومن كائن الى كائن ؟ ان هذا الانتقال يفترض أولاً احتفاظ النفس بفردانيتها ، لأنها هي التي تنتقل من هذا الكائن الى ذاك الآخر ، ويفترض ثانياً عدم تعلق النفس بجسم معين • وهذا تناقض • لأننا نعلم أن مصدر وحدة الانسان هو النفس ، فالنفس هي التي تجزى في الانسان على شخصيته ووحدته وهويته ، وتجعله هو هو هذا الانسان باعتباره مكوناً من هذه النفس المعينة وذلك الجسم المعين • فكيف يعترف القائلون بالتناسخ بفردانية النفس وبهويتها ولا يؤدي ذلك الى اعترافهم بهوية الأجسام باعتبارها مكونة من نفس وجسم ؟ •

هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى ، فان فكرة التناسخ تقوم على قياس زمني خاطيء • فهي تقول ان الفرصة التي تعطى للانسان في حياته الأولى فرصة ضيقة جداً اذا قسناها بالزمن اللانهائي للأبدية الذي ستعيش فيه النفس بعد الموت • ومن أجل ذلك ، فعلياً أن نطيل هذه الفرصة في فترات متعاقبة لكي تكون متناسبة مع الزمن اللانهائي للأبدية التي ستعيش فيها النفس بعد مفارقتها جسدها الأول • وذلك فكرة قائمة على وهم خاطيء • اذ مهما أطلت في المدة السابقة على فناء النفس فناءها الأخير ، ومهما تراكمت في ذلك السنون وتعاقت الأدوار فان هذا كله لن يكون شيئاً بالقياس الى الأبدية التي تكون فيها النفس بعد الموت •

الدين والأخلاق

في مجتمعنا الحديث ما يكاد الوليد يتتسم الحياة ، وتبثذ الى عينيه الدقيقتين بريقها ، حتى يسارع أبواه بتقديمه الى الجهات المختصة ليدرج اسمه بين الموالية ، ويصبح بين غمضة عين وانتباهتها مواطنا في المجتمع الذي يعيش فيه ، مواطنا له ما لمواطنيه الآخريين من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات • ولا ينسى أبوه عند تقديم البيانات اللازمة بوايده أن يدون نوع ديانته • وقد يشعر بغير قليل من الرضى أن قدر له أن يضم الى دين الله الذي ارتضاه فردا آخر من شيعته ، سيسير على تعاليمه ويتروسم خطاه • بل أن الدولة نفسها هي التي تنبئه الى هذا • فيجد أمامه كشفا معدا عليه أن يبين فيه نوع الدين الذي ارتضى أن ينشئ ، طفله عليه • وتحرص كل دولة الحرص كله على معرفة دين الوليد الجديد • حتى ولو كانت حرية الديانات فيها مكفولة ، ولو كانت متحررة غير مترتبة في المسائل الدينية •

وما عسى أن يكون شعور الطفل في هذه الآونة يا ترى ' يجد الطفل نفسه وقد فرضت عليه مجموعة من الواجبات الدنيوية والدينية ، ويجد نفسه منساقا الى اتباعها • وقد يصور له خياله الخصب وقتذاك الله والدولة ، وهما المصدران اللذان تصدر عنهما مجموعة الواجبات التي فرضت عليه وأخذ نفسه بتطبيقها في صور مختلفة فيها اغراب وفيها جموح • كلاهما سلطتان غير مرئيتين ، وكلاهما يأمره وينهاه ، وكلاهما — كما قيل له — قادر على أن ينزل به صنوفا مختلفة من العقاب ، ويسلط عليه العذاب ألوانا • فلا عجب أن اتجه بخياله الى تصويرهما في صور مخيفة قابضين على سيف يظل دائما مسلطا عليه ، هذا عن يمين ، وذاك عن شمال ، وعليه هو أن يسير على صراط دقيق لا يلوى على شيء ، لا ينحرف في طريقه الى يمين ، ولا ينعطف الى شمال • وأيا ما كان

الأمر ، فانه سينظر الى هذه الواجبات المفروضة عليه على أنها قيود يرسف فيها واغلال تحيد من حريته •

والمهم أن نلاحظ هنا أنه ينظر هذه النظرة الى أمور دنياه ودينه معا • فالدين في هذه المرحلة المتقدمة من حياة الانسان لن يفهم على وجهه الصحيح ، ولن ينظر الفرد اليه الا على أنه قيد • فهو يشعر بأنه مسوق الى تأدية الواجبات والفروض الاجتماعية التي يفرضها عليه المجتمع أو الدولة التي ينتسب اليها ، وهو يشعر كذلك بأنه مسوق الى تأدية الواجبات والفروض التي يفرضها عليه الدين • والأمر هنا لا يختلف في هذه عن تلك •

ولسنا نريد هنا ان نسير في ركب دوركيم وشيخته من اتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية الذين يقولون ان الله والمجتمع شيء واحد ، وان الانسان لا ينظر الى الله الا باعتباره صورة للمجتمع الذي يعيش فيه ، وهو حين يعبد لا يعبد الا مجتمعه هو بقوانينه وتقاليده وعرفه • لسنا نزعم هذا ، ولكن هذه النظرة قد تكون محقة الى حد كبير بالنسبة الى الطفل ونظرته الى الدين في فجر حياته ، فلن ينظر الطفل الى الدين في سنه المبكرة تلك على أنه شيء يختلف عن مجموعة الواجبات المدنية الأخرى التي عليه أن يقوم باتباعها • وقد تتغير نظره الى الدين بعد ذلك ، وقد يقبل على تأدية فروضه راضيا مرضيا ، وقد يسعى بنفسه الى تلبية نداء ربه خالصا لوجهه تعالى • قد يتم كل هذا ، ولكنه لن يتم الا متأخرا بعد أن يكون قد راض الفرد نفسه على عبادة ربه ، وبعد أن يكون قد رضع لبان تعاليمه الدينية ، وأشرب روحها ، واستحوذت هي عليه •

والهدف الذي نود أن نخلص اليه من هذا كله أن الطفل سينظر الى الدين وتعاليمه في فجر حياته على أنه واجب اجتماعي ، عليه أن يأتمر بما يأمره وينتهي عما ينهاه ، والا فان ألوانا من العذاب ستنتظره ، وصنوبا من العقاب ستلاحقه عاجلا أو آجلا • وعمل الفرد بتعاليم الدين

هنا لا يختلف عن عمله بأوامر الدولة وقوانينها : كلاهما يثـوم على
الخوف والرغبة •

وعندى — وأنا أذهب فى هذا مذهب المتصوفة وأهل الباطن — أن
الدين الحق ليس هو ذلك الذى يصدر عن الفرد طمعا فى ثواب أو خوفا
من عقاب ، وليس هو ذلك الذى يصدر عن الانسان طمعا فى جنة أو خوفا
من نار • وإنما هو ذلك الذى يصدر عنه عن تقى لا عن نقية ، هو ذلك
الذى يصدر عنه عن رغبة حقيقية وطبيعة خجة تلزمه بعمل الخير والبعد
عن الشر • والشخص الذى يظل طوال حياته يعبد الله ويهتدى بهديه
أملا فى ثواب وهروبا من عقاب ولا يهدف فى عبادته الى شئ غير هذا ،
ليس متدينا فى نظرى ولم يفهم الدين على حقيقته • ومن أجل ذلك ،
فان نظرة الطفل الى الدين فى فجر حياته ، وهى نظرة قائمة على الخوف
والرغبة كتنظرته الى قوانين الدولة التى هو عضو فى مجتمعها ، لا تمثل
الدين الحقيقى ، وتدل على عدم نضج دينى على كل حال •

وقد يظل الفرد طوال حياته عابدا لله عن خوف ، ومنفدا تعاليمه
واضعا نصب عينيه الجزاء الذى وعده أو توعده به الله — والجزاء يشمل
دائما الثواب والعقاب • وبعبارة أخرى ، قد يظل الفرد بعيدا عن الدين
الحقيقى كما صورناه الآن الى أن يقبض الله روحه ، وقد لا يظن الى
هذا الدين الحقيقى أبدا • أعنى أنه قد لا يرقى أبدا الى عبادة الله خالصة
لوجهه الكريم ، والتسبيح بحمده راضيا مرضيا ، وتنفيذ تعاليمه لا عن
رغبة بل عن رغبة ، ولا عن اقتناع بل عن اقتناع ، ولا عن نقية ، بل عن
تقى • قد يظل الفرد هذا شأنه • ولكنه — من ناحية أخرى — قد يظن
الى عبادة الله الحق ، ويقبل على عبادة ربه بجماع نفسه طواعية منه
واختيارا ، وعن اقتناع تام بصلاحية ما أمره به وما نهاه عنه • ولكن متى
يصل الفرد الى هذه المرتبة العليا فى سلم العبادات ؟
يكون عابدا حقا ، متدينا حقا ، مقبلا على الله بطبيعة صافية حقا لا زيف
فيها ولا اصطناع ؟ أتدرى متى ان الفرد لا يصل الى معرفة الدين الحق
الا اذا تفجر من نفسه ينبوع آخر له خطره وله قيمته ، هو ينبوع

الأخلاق ، والا اذا افاضت عليه الأخلاق
جوا من السماح والأخلاص والوفاء والعدل والشعور بما يشعر به
الغير جميعا عندئذ — وعندئذ فقط — يعبد الله عبادة حققة ، وعندئذ
— وعندئذ فقط — يرى الفرد في التعاليم الدينية ما لم ير فيها من
قبل •

ونحن حين نتحدث هنا عن الأخلاق ، نقصد بها الأخلاق الحققة
وحدها كما قصدت بالدين عند الحديث عن الدين الحق وحده • فقد
يكون الفرد على خلق كريم حقا ، ولكن في الظاهر فقط • وقد يعامل
الناس معاملة مرضية حقا ، ويحسن على الفقراء ويكون كريما على نفسه
وعلى الناس ، ولكن لا لشيء الا ليقول الناس عنه انه كريم ، والا ليصيب
من ذلك كله شهرة واسعة • فهذا الفرد وأشباهه بعيدون عن أن يمثلوا
في سلوكهم الخلق الحق • وقد يقبل الفرد على انقاذ شخص من ورطة
لا حبا في عمل الخير لذاته ، ولكن لأنه يشعر بنوع من التعاطف
والانجذاب بينه وبين هذا الفرد بالذات أو لأن مصلحة ما عاجلة أو
منشأة تربطه بهذا الفرد ، بحيث انه لو وقع شخص آخر في ورطة
شبيهة بالورطة التي وقع فيها الفرد نراه لا يقبل على انقاذه منها
ولا يعنيه أمره في قليل أو كثير • فهذا الفرد وأشباهه بعيدون كذلك عن
أن يمثلوا في سلوكهم الخلق الحق • وقد فرق كانت — وكان محقا في
تفرقته تلك — بين نوعين من السلوك : « سلوك الدافع » اذى يقوم به
الفرد في وقت ولا يقوم به في آخر ، ويؤديه مرة وينصرف عنه مرات
حسبما يظهر هذا الدافع أو يختفى ، وبين نوع آخر من السلوك أطلق
عليه « سلوك الواجب » ، وقصد به ذلك النوع من السلوك الذي يقوم
به الفرد متبعا فيه قواعد الأخلاق دائما دون انقطاع ، ولا يكون في هذا
موقوتا بميعاد ، ولا مشروطا بشرط ، ولا مقيدا بمصلحة ما • ونحن
نتحدث عن الأخلاق لا نقصد بها الا ذلك النوع الثانى من السلوك •

ومتى ظهر هذا النوع الثانى من السلوك عند الفرد ، ومتى فطن الى

الأخلاق الحقّة فطن في الآن نفسه الى الدين الحق • والعكس صحيح
أيضا ، أعنى أن الفرد عندما يفطن الى معنى الدين الحق يصدر في سلوكه
عن خلق الحق •

وحصيلة القول من هذا كله أن الدين الحق هو والأخلاق الحقّة
شيء واحد • فقد يعبد الفرد الله عبادة زائفة ، وقد يعامل الناس معاملة
ظاهرها الخلق وباطنها المصلحة ، وتظل نفسه هكذا حائرة معذبة تتجاذبها
الأضداد ، وتصطرع فيها أمور الظاهر والباطن معا ، وتكون مسرحا
لضروب مختلفة من المداينة والملق • نقول ان نفسه تظل هكذا حائرة
الى أن يفطن الى معنى الدين الحق أو الأخلاق الحقّة — والمعنى واحد
عندى — فيستقيم أمره جميعا ، وتصفو نفسه المطمئنة ، وتركن الى نوع
من الطمأنينة النفسانية يتقيأ تحته ظلالا وارفة من الدعة والاستقرار
والسلم الروحي ، مما لا عهد له به من قبل •

ومن العبث بعد ذلك أن نتساءل : أيهما أسبق في الظهور ، الدين
كما فهمناه على هذا النحو أم الاخلاق ؟ فقد قلنا انهما شيء واحد ،
ولا يظهر أحدهما الا مصطحبا الآخر ، ولا يبدو أولهما الا إذا كان الثاني
قد أشع بنوره عليه • ان الدين الحق والأخلاق الحقّة كانا وسيظلان
دائما المنبعين اللذين تصدر عنهما كل قاعدة من قواعد السلوك القويم ،
وكل طمأنينة روحية ممتعة •

فلسفة العدم

عبثا نحاول أن نعرف الوجود أو العدم تعريفا صحيحا • ذلك أن معانى هذه الالفاظ — كما قال ابن سينا فى كتاب ما بعد الطبيعة من الشفاء — ترتسم فى النفس ارتساما أوليا ، لا يحتاج معه الى تعريفها • وقد قال أرسطو أيضا عن الوجود انه أكثر الكل كلية ، أو انه أعم المعانى • ولذا فيستحيل علينا أن نحده ، ومع ذلك ، فاننا اذا قلنا ان هذا الشئ موجود ، فاننا نقصد بذلك أن نثبت صفة ايجابية له • نستطيع بعدها أن نخلع عليه صفات ايجابية أخرى ، وعلى العكس من ذلك ، فان العدم يفيد النفى • وهذا ما يشهد به اللغويون أنفسهم • « فعدمت » الشئ عندهم بمعنى فقدته ، والعدم أو العدم لديهم هو الفقر • اذا ، فالوجود شئ والعدم ليس بشئ • الوجود اثبات والعدم نفى • الوجود ايجاب والعدم سلب • هذا ما يشهد به الجميع • ولكن الفلاسفة — شأنهم دائما — أخذوا يقلبون فى معنى العدم ، فحصلوا له على معنى جدير غير المعنى الذى تواضع الناس عليه ، ووصلوا الى أن العدم لا يكون نفيا وسلبا دائما ، لأنه يحتوى على نوع من الايجاب والاثبات والوجود ، مع ما فى ذلك من تناقض ظاهرى • وهاك البيان :

فقد فرق شلنج بين نوعين من السكون : بين السكون الذى هو موات وسلب لكل شئ ، وبين السكون الذى ينتج عن تصارع قوتين متضادتين متساويتين • فاذا خضع جسم ما لتأثيرين متساويين فى اتجاهين متضادين ، فانه لن يتحرك • ولكن حالة السكون التى يكون عليها هذا الجسم تختلف عن حالة السكون التى يكون عليها جسم آخر لم يخضع لاي تأثير • فالسكون الاول نتيجة اصطراع قوى وتأثيرات متساوية ، أما السكون الثانى فهو عدم وسلب لكل حركة • السكون الاول سكون يسبق العاصفة ، اذ قد تتغلب فى ابانه قوة على قوة فيتحرك

الجسم • أما السكون الثانى فلا يندرج بشيء • وبعبارة أخرى : نستطيع أن نقول ان السكون الأول وجود ، والثانى عدم ، مع أن مظهر الاثنين هو العدم المطلق ، وهو انتفاء لكل حركة • ومعنى ذلك أن السكون أو العدم الأول يحتوى على الوجود فى باطنه ، أى أن السكون أو العدم الأول ليس انتفاء تاما للحركة ، بل هو عبارة عن حركة كامنة • وهكذا استطعنا أن نجد معنى ايجابيا للسكون أو العدم •

ولكن أحدا لم يستطع أن يتعمق معنى العدم وينفذ الى قيمة الدور الذى يلعبه فى الوجود مثلما فعل الفلاسفة الوجوديون ، وعلى رأسهم هيدجر وجان بول سارتر • ولا بد لنا من مثال أو مثالين — نعرضهما لتقريب الفكرة الى الأذهان — قبل أن نعرض لبعض آراء هذين الفيلسوفين فى العدم •

فاذا أردت مثلا أن تتخيل شيئا معينا بالذات ، فما الذى تفعله ؟ عليك أن تلغى من أمامك صورة العالم الواقعى بما فيه من أشياء واقعية ، وبما فيه من الصور الواقعية لهذا الشيء • ثم عليك بعد أن تلغى هذه الصورة المركبة أن تستحضر أمامك الصورة المتخيلة • ومعنى ذلك ، أنه لكى تستحضر أمامك فى الخيال صورة واضحة المعالم لشيء ما ، عليك أن تسقط من حسابك صور الأشياء الأخرى التى تكون مرتبطة به ، بل عليك أن تسقط من حسابك صورة العالم أجمع • وبعبارة أخرى : عليك أن تعدم العالم لكى تظهر بصورة واضحة المعالم لهذا الشيء المتخيل • ومعنى ذلك ، أن تخيل شيء معين لا بد أن يسبقه عملية « اعدام » *néantisation* لجميع الأشياء الأخرى • وهذا معناه أن العدم أو الاعدام أصبح عنصرا مقوما للوجود ، ولو أن هذا الوجود ليس الا وجودا متخيلا فحسب •

ودعنا من الخيال لنلتقى بحالة واقعية • فاذا فرضنا أنك دخلت قهوة عامة لتبحث فيها عن صديق ضرب لك موعدا فى مكان معين منها (وهذا المثال ضربه لنا سارتر فى كتابه « الوجود والعدم ») • فماذا

يحدث ؟ ان القهوة كلها بما فيها من كراسى وموائد وأنوار ورواد ومشروبات وأصوات ، كل ذلك يتلاشى أمام ناظريك ، وتتجه بذهنك الى المكان الذي اعتدت أن تقابل فيه هذا الصديق • أعنى أنك تبدأ بعملية « اعدام » تلغى فيها وجود القهوة بكل ما فيها خلا هذا المكان الذي اعتاد صديقك أن يجلس فيه • ومعنى ذلك أن العدم أو الاعدام يدخل هنا في تكوين الوجود ، بل ويكون سابقا عليه أيضا • أى أنك لكى تجد (من الوجود) صديقك لابد أن يسبق ذلك اعدام (من العدم) أو قضاء على كل من وما في القهوة ، واسقاطه من الشعور • واذا فرضنا أنك عندما اتجهت الى الركن الذي اعتاد صديقك أن يجلس فيه ، ولم تجده • فما الذى يحدث ؟ انك تعود فتتظر الى الاشخاص والاشياء التى الغيت وجودها من قبل ، وتترأى لك هذه الأشخاص والأشياء فى تلك اللحظة على أنها تعود الى الوجود من جديد • فاذا لم تجد فيها من تتشده عدت فألغيت وجودها وأسقطتها من حسابك مرة أخرى • وفى كل هذا ، يدخل العدم أو الاعدام مقوما من مقومات الوجود •

ولنترك بعد ذلك الأمثلة جانبا لنعرض لبعض ما قاله هيدجر وسارتر فى العدم •

يقول هيدجر : ان هناك نوعين من الوجود : وجود فى ذاته Das Seinde ووجود لذاته Dasein • أما الوجود الأول فيقصد به وجود الشيء الجامد الصلب الثابت الذى يظل على حالة واحدة لا تتغير • أما الوجود لذاته فهو وجود الانسان المتغير الذى لا يستقر على حال ريثما ينتقل الى أخرى ، هو فى المساء غيره فى الصباح ، وهو قادر على إلغاء حالته الأولى ليحل محلها حالة جديدة • وهو من أجل ذلك ، يحتوى فى ذاته على عنصر العدم لأن تغيره هذا معناه اعدام حالة أو القضاء عليها ليستبدل بها حالة أخرى • وحينما أقول : « أنا موجود » ، فان وجودى هذا يختلف دون شك عن وجود الجبل الذى لا يريم أمامى مثلا • أتدرى مصدر الاختلاف بين الوجودين ؟ ان الوجود الأول يحتوى على عنصر العدم ، أما الوجود

الثانى فخلو منه • وهكذا أصبح الوجود فى أعلى درجاته (وهو وجود الانسان) هو ذلك الذى ينطوى على العدم • ومعنى ذلك أن العدم أصبح له مقوما ايجابى ، وأصبح مقوما حقيقيا من مقومات الوجود لا بل مقوما لأرقى أنواع الوجود •

وواضح أن وجود الانسان وجود فى ذاته ولذاته معا أى أنه ذو طبيعة مزدوجة : فهو هذا الانسان المتغير الذى لا يستقر والذى يعدم حاله من حالاته ليعيش فى حالة أخرى وهو من ناحية أخرى ذلك الجسم الجامد المادى • وجد الانسان ، على الرغم من أنه يظل دائما غريبا عنه اذ يتحسس كشيء غريب عنه وبالطريقة عينها التى يمر بيها فيها على أى جسم آخر مثل شجرة أو تمثال ، الا أنه مع ذلك يؤثر فيه وفى شعوره • ومن أجل ذلك قال سارتر عن الانسان : انه ذو طبيعة « لزجة Visqueux » فهو من ناحية « جامد » ، « صلب » ويمثل ذلك فيه جسمه المادى ، ومن ناحية أخرى من « مائع » أى متقلب • ويمثل ذلك فيه قدرته الاعدامية ، ووجوده لذاته • وهو يتذبذب دائما بين هذين القطبين • وصفته المميزة دائما « اللزوجة La viscosité » التى تجعله جامعا لكونه مرنا مائعا متقلبا من ناحية ، وكونه جامدا صلبا لا يتغير من ناحية أخرى •

وقد أدى هذا التصوير الطريف للوجود الانسانى بسارتر الى اعادته النظر فى حقيقة من أهم الحقائق الفلسفية وهى حقيقة الكوجيتو الديكارتية التى تقول : « أنا أفكر فأنا اذا موجود » • فما هو المقصود من الوجود هنا ؟ هل المقصود به تيار وجودى كله ، مشتملا على وجودى السائد والحاضر والمستقبل ؟ ومعنى ذلك أننى سأكون قادرا بمجرد تفكيرى على أن أضع يدي على كل لحظات وجودى ؟ كما ان سارتر ينكر هذا انكارا تاما • ويقرر أن الوجود لا يعنى الا وجود اللحظة الحاضرة فحسب ، أى الوجود الحاضر الموقوت ليس الا • فعندما أقول : « أنا اذا موجود كنتيجة لتفكيرى فى شيء ما ، فانى لن أفهم من ذلك » أنى كنت موجودا قبل ذلك »

ولكنى سأفهم من وراء ذلك « أنى موجود فعلا الآن فقط » ، بل وسيتضمن فهمى لوجودى الحالى الغاء أو اعدام وجودى الماضى أو السابق • أى أن العبارة « أنا اذا موجود » ستتضمن كذلك اعترافا بقدرتى الاعدامية على الغاء وجودى الماضى • ومعنى ذلك ، أن الوجود الذى سأفطن اليه هنا بعد تفكيرى هو « الوجود لذاته » أى الوجود الاعدامى المتغير المتقلب وليس أدل على ذلك ، أى ليس أدل على أن الوجود فى العبارة الديكارتية الشهيرة لا يفيد الا الوجود الحاضر الموقوت متضمنا فى ذلك الغاء أو « اعدام » الوجود السابق من أن « ابروستراتات Erostrate » وهو يمثل القاتل فى رواية « الحائط » لسارتر بعد أن قتل ضحيته ، كان بوسعه أن يهرب من البوليس المطارد له أو أن ينتحر • ولكنه لم يفعل ، وذلك لأنه « فكر » فكانت نتيجة هذا التفكير أنه فطن الى وجوده الحاضر فقط • أما وجوده السابق ، وجوده الذى لم يمض عليه الا لحظات ، وجوده باعتباره قاتلا لم يمض على فتكه بضحيته الا دقائق معدودات ، فقد أعدمه وأسقطه من حسابه ، وتصور نفسه مخلوقا آخر له وجوده الحاضر الذى يمتد بآمال واسعة الى مستقبل مشرق ، ولكنه لم يتصور فيه وجوده الماضى أبدا • وهكذا أصبح العدم مقوما للوجود فى أهم حقيقة فلسفية ، وهى حقيقة الكوجيتو الديكارتية •



أما موقف الانسان من الأشياء الخارجية المحيطة به ، فيصوره لنا سارتر فيما يلى : فهذه الأشياء الموجودة فى منزلى الريفى قائمة هناك لا تريم ، تستقبلنى فيه كلما مررت به مرة فى العام : هذه الساعة ، وهذا الموقد ، وهذه الأرائك ، لم يغير فيها مر السنين • وأسرح الطرف من النافذة فأرى الجبال والغابات لا تحرك ساكنا ، ولا يبدو عليها أنها تحفل بوجودى ، فهى قائمة هناك من غير أن يكون لوجودى تأثير عليها ، وأحاول أن أفهم عن وجود هذه الأشياء الخارجية شيئا ، ولكنى أخفق • ومن ثم

يستولى على شعور بالحصر النفسى أو الضيق *L'angoisse* • وسارتر هنا يتأثر بكير كيجرد الذى كان أبرع من حلل هذا الشعور عند الانسان — ثم أحاول بعد ذلك أن ألغى هذه الأشياء التى من حولى ، أى أن أعدم وجودها اعداما ، طالما تغايرنى ولا أمل لى فى أن أفهم من ماهيتها شيئا • ومن ثم ، أتجه بفكرى الى الغائها • وفى أثناء هذا كله ، أشعر بأن وجود هذه الأشياء الخارجية يثير فى نوعا من التقزز ، بل ويخلف عندى شعورا بالقيء *La nausée* (وهذا عنوان لأحد كتب سارتر) • وهذا تعبير قوى قد لا يوافق عليه الذوق العام ويشمئز منه • وما أكثر تعبيرات سارتر التى لا يوافق عليها الذوق ، بل وحتى تلك التى لا تتماشى مع الأخلاق ، ولكنه يصور على كل حال هذا اليأس الذى يملك على الانسان حسه وكيانه وشعوره كله عندما يجد نفسه محاطا بأشياء كثيرة لا يدرك عنها شيئا ، ويمر ببصره سريعا على هذه الأشياء جميعها فلا يكاد يعي منها شيئا ، اللهم الا أنها قائمة هناك ، وعلى الرغم منه ، وسواء أراد أم لم يرد •



وقد شغف سارتر بالعدم وأنزله من نفسه المكان الأول ، حتى يجعل منه أو من الخلاء *Le vide* — وهو عكس الملاء *Le Plein* — مساويا للحرية • فالأشياء قائمة فى الخارج ، جامدة ، صلبة ، « ملاء » فى « ملاء » ، ليس بينى وبينها سبب • ويقابلها الأنا أو الشعور ، وهو الخلاء المطلق الذى لا يحتوى على شيء ، وليست لديه معرفة بالأشياء الخارجية ، ولاحتى بجسمه المادى الذى يتقمصه • ومن أجل ذلك ، فان بطل رواية « النسيء » *Le Sursis* — ونستطيع أن نترجمها أيضا « فى مفترق الطرق » — ينظر الى الأشياء والى يديه فيروعه مقدار ما يفصله عن العالم بأسره ، ومع ذلك فانه يستنتج من عزلته تلك عن العالم كله أنه حر • « كل شيء قائم فى الخارج ••• أما فى باطنى ، فليس هناك من شيء ، ولا أثر لشيء • بل قل انه ليس هناك باطن على الإطلاق • وليس ثمة شيء • والأنا هو لا شيء • ومع ذلك ، فأنا حر ••• لست شيئا ، ولست مستحوذا على شيء • فأنا مقيد بالعالم مرتبط به ارتباط الشمس والضوء به ، ومع ذلك ،

فأنا « مبعّد » عنه ، كضوء الشمس الذى يتسرب إلى الأحجار والماء وينساب من تحتها دون أن يعلق به شىء ، أو ينشب فيه شىء وأنا حر مع ذلك . والحرية هى المنفى الذى كتب على فيه أن أكون حرا » .

ولا يخفى أن سارتر هنا قد قال بمعنى جديد للحرية . فمن المعروف فى علم الأخلاق أن الحرية هى قدرة الشخص على التأثير فى الظروف الخارجية واخضاعها له . أما الحرية عند سارتر فليست تعلق مطلقا بموقف الشخص . من العالم الخارجى أو من الظروف المحيطة به ، بل تتعلق بموقف الانسان من نفسه ومن حياته الباطنة . فالانسان الحر عند سارتر هو ذلك الذى يستطيع أن يعزل نفسه عن العالم ، ويعيش فى عالمه الباطنى هو ذلك الذى يستطيع أن يلغى العالم الأكبر ليعيش فى العالم الأصغر وحده . ولكن حياته فى عالمه الباطنى لن تكون حياة على وتيرة واحدة ، والا لما كان حرا أبدا ، بل ستكون حياة متجددة « الأحوال » متدفقة التيارات . وسيكون فيها الانسان مستغلا « قدرته الاعدامية » الى أقصى حد . ولكن كل ذلك سيكون بينه وبين نفسه . ومن أجل ذلك ، فالحقضاء على الحريات بالمعنى العادى المؤلف لهذه الكلمة ، وعزل الانسان عن كل ما فى العالم الخارجى ، يتيح له — فى رأى سارتر — أن يحيا فى باطنه حياة متجددة غنية اعدامية متقلبة . وهذا كله يجعل منه انسانا حرا كما ينبغي . ولذلك نظر سارتر الى فترة الاحتلال الألمانى لفرنسا عقب دخول الألمان فيها ، باعتبارها الفترة التى أتاحت للفرنسيين قدرا من الحرية لم يتيح لهم من قبل . لأنها هى الفترة التى لم يسمح فيها للفرنسيين بأى نوع من الاتصال الخارجى ، ومن ثم عكفوا على ذواتهم يغيرون من أحوالها فى كل آن ما شاء الله لهم أن يغيروا فيها ، ويعدمون اليوم ما رضوا عنه بالأمس . وتلك هى الحرية عند سارتر . وهكذا استطعنا أن نظفر بمعنى جديد للحرية كان الفضل فى العثور عليه هى تلك « القدرة الاعدامية » التى اكتشفناها فى الانسان ، وهى تتمثل هنا فى اعدام الأشياء والظروف الخارجية كلها حتى يخلو الشخص الى نفسه وينطوى على ذاته بكلية ، حتى اذا ما تم له ذلك غير من أحواله الذاتية وبدل ، وأصبحت حياته الباطنية بذلك سلسلة من

(م ٢٦ — مقالات)

أعمال الهدم والبناء والولادة والاعدام •



وقد سيطرت فكرة العدم على سارتر في القصة ومنهجها أيضا •
فالروائيون عند سارتر طائفتان : فمنهم من يكتفى بعرض تاريخي لحياة بطله ، تأخذ فيه الحوادث بعضها برقاب بعض ، ويكتفى فيه المؤلف بعرض « الماضي » من حياة بطله • بيد أن هذا الماضي لن يكون حيا بحال من الأحوال ، بل سيكون جامدا مقفلا لا حياة فيه • ولن يختلف عن الوجود في ذاته الذي سبق أن أشرنا إليه • وقد رأينا أنه وجود لا يمثل الوجود الحقيقي الحي المتغير الاعمى في الانسان • ومنهم من يتخذ موقفا آخر جديرا بالاعتبار حقا في نظر سارتر ، فهم يصورون من الانسان « الوجود لذاته » الكامن فيه ، وجوده المتقلب الاعمى الذي لا يخضع للترتيب المنطقي ولا يدين بالتسلسل العقلي • وهم لا يسردون « ماضي » البطل كما يفعل أفراد الطائفة الاولى ، بل يصورون حاضره ، والمقصود هنا بالحاضر لا حاضره المادي ، بل حاضره الروحي الملىء الخصب الذي يعج دائما بمشروعات المستقبل • وعلى ذلك فهؤلاء الروائيون يصورون الحاضر والمستقبل معا ، لأن الحاضر لا يكون موجودا الا اذا كان مقدمة للمستقبل • ومن أجل ذلك فان المحكوم عليه بالاعدام في رواية « الحائط » لسارتر يرى نفسه في الليلة السابقة على الحكم بالاعدام عليه أنه ميت فعلا • وذلك لأن مستقبله قد قضى عليه وأصبح مقفلا • فالحاضر الخصب المتناقض الذي ينتقل بسرعة من حالة الى حالة أخرى ، ويعدم في طريقه حالات ليواجه حالات جديدة أخرى ، ويكون مبشرا في ذلك كله بمشروعات المستقبل — هذا الحاضر هو الذي يصوره لنا سارتر في قصصه ورواياته •



هل من شك بعد ذلك في ان العدم أصبح مقوما حقيقيا من مقومات الوجود ؟ ان كنت ما زلت في شك من هذا ، فعليك أيها القارئ بكتب سارتر ورواياته ، فاقرأها لتقتنع ان لم يكن قد اقنعك عرضي الخاطف لبعض آراء هذا الفيلسوف •

الوجودية تلقى حتفها

هذه الفقاعات الفلسفية التي لا تظهر الا لتختفى ... هذه التيارات السطحية التي هبّات لها أن تمس القاع ، قد عرفها تاريخ الفكر الفلسفي من قديم قبل أن يعرفها أخيرا في شخص جان بول سارتر وأتباعه من الوجوديين • عرفها في القرن الماضي في شخصية فكتور كوزان الفرنسي، وعرفها في القرن الثامن عشر في شخصية وولف الألماني • فقد كان هذان المفكران ملء السمع والبصر في وقت ما ، وكانا يسيطران على الحياة الفكرية والفلسفية في زمانيهما ، وقتن بهما أتباع كثيرون • حتى إذا ما خلت الانسانية الواعية الى نفسها ، واختبرت ما قدمه لها هذان المفكران من آراء لم يتكشف لها منهما عن شيء ذي بال ، فنبذتهما وأسقطتهما التاريخ من حسابه الى غير رجعة • ومصير سارتر وأتباعه من الوجوديين لن يختلف في شيء عن مصير هذين الرجلين • فلن يحفل التاريخ بهم ، وسيسقطهم من حسابه كما أسقط الكثيرين من قبلهم • بل ان مياه المحيط قد أخذت تنحسر فعلا عن شاطئ الوجوديين منذ عام ١٩٤٧ •

وبعد • • فما هذه الآراء العجيبة التي طلع بها علينا الوجوديون ؟ الوجودية فلسفة عدمية سلبية من ألفها الى يائها ، تود أولا وقبل كل شيء أن تقتل فينا التفكير وتشل القدرة على استخدام العقل • يقول شستوف وهو أحد الوجوديين في كتابه عن هيدجر : « يجب ان تقتل في نفسك العتل والمنطق أن أردت لنفسك خلاصا ، اذ أن الانسان لا يستطيع أن يحيا بهما » • وعندما سئل جان فاهل — وهو الذي يرجع اليه الفضل في دخول الوجودية في فرنسا وفي غزوها للجمعيات الفلسفية وللجامعات — عندما سئل : تحت أية طائفة من الفلاسفة نستطيع أن نضع مذهبك ؟ قال : « اننى أفضل أن ينظر الى على أنى من أتباع برجسون » • وليس ثمة ما يدعو الى الغرابة في هذا التصريح ، لاننا نستطيع ان نتعرف على وجه شبه ظاهري جمع

بين مذهب برجسون وبين المذهب الوجودي • فمذهب برجسون ثورة على العقل وقواعده الجامدة ، واعتراف بقيمة الحياة بتيارها المتصل وديمومتها التي لا تنقطع • والمذهب الوجودي قائم كذلك على عدم اعتراف بالعقل • ولكنه لا ينتهي الى هذه النتيجة المتفائلة التي انتهى اليها برجسون الذي اعترف بالقيمة الايجابية للحياة وللزمان • أما المذهب الوجودي فيتضمن عدم اعترافه بالعقل عدم الاعتراف بكل شيء • ولذلك نجده لم ينته الى شيء ، اللهم الا الى ذلك الجزع النفسى الذى يملك على الانسيان حسه ونفسه جميعا ، والى ذلك « الشعور بالقىء أو الغثيان » الذى يسيطر عليه عندما يواجه العالم •

وقد ادت تلك الثورة على العقل ببعض الوجوديين المتحمسين من أمثال كارل ياسبرز وجبريل مارسيل الى الارتقاء فى أحضان نزعة دينية ذات مسحة تصوفية ، على الرغم من أن هذا يناقض موقف سارتر الملحد من الدين • فنجد ياسبرز يعلن يأسه من العقل قائلا : « من منا لا يود بعد ذلك أن يتحدث الله اليه كما لو كان يتحدث الى طفل ، حتى ولو كان هذا على حساب جريته ••• اننا جميعا نود ذلك ما دمنا نجد أنفسنا فى قبضة يده » • وقد تزعم جبريل مارسيل الحركة الوجودية الكاثوليكية « أول ما يجب على الوجودية الكاثوليكية أن تفعله ، هو أن تتخلى تماما عن كل تفكير وعن كل فلسفة » • وقد سار فى ركبته أناس كثيرون • فنجد مثلا عمانويل مونييه يكتب محاربا كل نزعة عقلية ومحددا خصائص الوجودية : « أول ما يجب أن يدين به الشخص الوجودي ، هو أن يبقى على أسرار الدين وألا يسمح بتدخل العقل فيفسدها » •

وقد تأثر المذهب كله بهذه الثورة على العقل • وكان أثر ذلك واضحا فى موضعين : فى القصة ومنهج سارتر فى كتابتها أولا ، وفى نظرة الوجودية الى الحرية ثانيا • فالقصة عند سارتر تتميز بذلك الخليط الهائل من الحوادث ، وذلك الانتقال المفاجيء من فكرة الى أخرى وعدم سرد الحوادث سردا منطقيا يخضع للتسلسل العقلى ويدين بقانون المقدمات

فالنائج • هذا عن القصة ، أما عن نظرة الوجوديين الى الحرية ، فهي نظرة فريدة حقا لا يوافقهم عليها الا من أصابه مس • فالحر عند سارتر هو ذلك الذى استطاعت الظروف الخارجية أن تشل تفكيره وتوقف أية قدرة له على التأثير فيما يحيط به ، هو ذلك الذى انطوى على نفسه واستطاع ان يحيا فى باطنه حياة متجددة متقلبة • وبمعنى آخر ، الحر عند سارتر هو ذلك الذى فقد حريته بالمعنى المألوف لهذه الكلمة • ومن ثم ، فقد نظر سارتر الى فترة الاحتلال الالمانى لفرنسا عقب غزو الالمان لها باعتبارها الفترة التى أُناحت للفرنسيين قدرا من الحرية لم يتح لهم من قبل !!! •

هذه الثورة على العقل وعلى الحرية كما نفهمها وراءها خبىء كما يقولون • ولكى نصل الى هذا الخبىء لابد ان نرجع بذاكرتنا الى عام ١٩٣٣ • ففي هذا العام استدعت الحكومة النازية هيدجر — وهو مؤسس الوجودية الحقيقى — لالقاء محاضرات فى جامعة فريبورج • فأخذ يذيع محاضرات فى الشباب الالمانى مشجعا اياهم على الانضمام الى النازية وعلى الخضوع الاعمى الذى لا يسمح بأى تدخل للعقل ، لكل ما يمليه عليهم النازية ولكل ما يأمر به الفوهرر : « اننى أطلب من الطالب أن يتقدم بثبات عسكرى صارم الى الخطر ولا يبالى ، وأن يسير الى الأمام معرضا نفسه لكل شىء ••• وأن يأخذ نفسه فى صرامة وجد بتوكيد مصير ألمانيا ومستقبلها • وهو مائل أمامه حاليا مثولا محققا شرعا مشرقا فى شخص هتلر » (من خطبته الافتتاحية التى افتتح بها موسم محاضراته) • ولم يمنعه حماسه هذا للفوهرر من أن يسير على رأس جموع طلبة جامعة فريبورج فى صفوف منتظمة ليعلنوا جميعا تأييدهم المطلق لعاهل ألمانيا ، قائلا لهم : « ان الفوهرر هو وحده الحقيقة الألمانية الحاضرة والمستقبلية ، وهو قانون ألمانيا الأوحده » • وطبيعى أن يدعو رجل له هذا الاتجاه الى قتل التفكير ومحاربة الحرية والانطواء على الذات • وطبيعى كذلك أن يدعو مثل هذا الرجل الشباب الى الخضوع والامتثال ، وأن ينشر فيهم نزعة التشاؤم ، وأن يفهمهم أن الانسان كائن بائس ، وأن « الشعور بالضيق

والجزع « مسيطر عليه ، فلا حيلة له في أن يهرب منه •

وسار سارتر في ركب هيدجر النازي ، حتى نجده يعلن أن الفرنسيين كانوا في عهد الاحتلال الألماني أوفر حرية من كل عهد مضى • فالحرية عنده قائمة في كبت الحرية • وعلى يد من ؟ على يد الألمان بالذات • • • ومن ثم نفهم كذلك تلك الصيحات التي كان يرددتها سارتر ومدام سيمون دي بوفوار معلنين فيها ثورتها على حركات المقاومة أو حركات التحرير التي نشطت في فرنسا بعد الغزو الألماني لها • فقد ذهبوا إلى أن هذه الحركات لا فائدة من ورائها • ويحاول سارتر أن يبرر موقفه هنا تبريرا فلسفيا فيقول : وعلام كل هذه الحركات ؟ انها لن تنتهي إلى شيء • وهل ينتهي أي فعل انساني إلى شيء ؟ ان كل الأفعال الانسانية تنتهي إلى لا شيء ، وهي في ذلك متساوية • لأنها تنتهي جميعا إلى الاخفاق • فليوفر كل جهوده ، وليرض بما قسم له • ولا حاجة إلى حركات المقاومة والتحرير « • ولن يصعب علينا بعد ذلك ان نفهم ما يضره سارتر في قوله ذاك الفريد في الحرية • انه يود أن يقبل ان الناس جميعا أحرار فيما بينهم وبين أنفسهم ، فليس ثمة ما يدعو بعد ذلك إلى ان يقاتلوا ويطالبوا من أجل الحرية ، وهي شيء هم حاصلون عليه في ذواتهم ، وهذا منطق معكوس لا يوافق عليه الا رجل يدعو لكبت الحرية بمعناها المفهوم • وهذا ان جاز في بلد كالألمانيا النازية ، فانه لا يجوز في بلاد الديموقراطيات والحرريات ومن بينها فرنسا ومصر •

ولقد فطنت الكنيسة الرسمية في فرنسا أخيرا إلى ما تنطوي عليه الحركة الوجودية الكاثوليكية التي يتزعمها جبريل مارسيل من اتجاهات خطيرة فُناصبتها العداء • اذ وجدت أن هذه الحركة ترمى من وراء ارتمائها في أحضان تلك النزعة الدينية التصوفية التي تصطبغ بها في الظاهر لا إلى مجرد التدين ، بل إلى عداوة الحكم الديموقراطي الذي يقوم أولا وقبل كل شيء على الحرية وعلى تحكيم العقل في كل شيء • وهكذا استطعنا أن نفهم خبيء هذا المذهب الوجودي • واني أعلن

على الملأ : أنه لا حياة للوجودية الا في ظل النازية وما شابهها من أنواع الحكم • أما وقد انتهت النازية الى غير رجعة ، فقد آن للوجودية كذلك أن تفارقنا • ولن تمضي سنوات معدودات حتى يتلاشى هذا المذهب من أساسه ، وينقضى الى غير رجعة • ان هذا هو المصير المحتوم لكل تلك الفقاعات الفلسفية التي ما تظهر الا لتختفى ، وما تطفو على السطح الا ريثما تعود فتغوص مرة أخرى في اللجة الى القرار • وعلى كتابنا الأفاضل الذي يتحمسون غاية الحمس للوجودية أن يطمأنوا قليلا من حماسهم •!!••••

مراپا

من منا لم يقم بهذه التجربة طفلا ؟ اذا كنا قد نسينا فلنجرب على أطفالنا •

عندما يقبض الطفل لأول مرة في حياته على مرآة ثم يمر بها دون شعور منه على وجهه ، فانه سرعان ما يزم شفتيه ويقطب ما بين حاجبيه ، ويمد وجهه ، ويعلوه اهتمام كبير تنبض به كل قسمة من قسّمات وجهه الصغير • ويبدو أنه قد اكتشف شيئا • ولكن مرة واحدة لا تكفى • فيعاود الطفل التجربة من تلقاء نفسه : يمسك بالمرآة مرة أخرى حتى يجعلها في مواجهته تماما ليتسنى له رؤية ما رأى • ولكنه في هذه المرة لن يكتفى بالاهتمام ، بل سينفجر ضاحكا مهلا محركا كل جزء من أجزاء بدنه الدقيق • ثم يأخذ في جذب من حوله من أهله ودعوتهم الى رؤية ما رأى • انه في هذه المرة قد اكتشف نفسه ، ووجد صورته في المرآة • وهو يحتفل بهذا الاكتشاف على طريقته الخاصة • ويكبر الطفل ، وترداد معرفته بنفسه وضوحا وتميزا ، ولكن اهتمامه بهذه الصورة التي رآها في المرآة — صورة نفسه — لن يفارقه ، بل ان هذا الاهتمام ليستحوذ عليه في السنوات الأولى حتى ينسيه نفسه وكيانه الحقيقي • ويكفى للتيقن من هذا أن توقف طفلك أمام المرآة ، ثم تحرك المرآة قليلا قليلا الى الخلف لتشاهد ارتماء الطفل على ظهره وسقوطه توا • وما هذا الا لانه قد ركز انتباهه في صورته ، وكان في حالة من « التقمص الذاتي » نسي فيها نفسه بحيث انه عندما شاهد صورته في المرآة قد رجعت الى الخلف ، أقنعه ايحاؤه الذاتي بأنه هو الذي رجع الى الخلف ، فهو •

وينمو الطفل ، ويصبح عضوا في المجتمع ، فردا في أسرته ، وطالبا في مدرسته ، وعضوا في ناديه ، ومواطنا في وطنه ثم في العالم • ويلتقي بأفراد كثيرين ينجذب الى بعضهم ، وينفر من البعض الآخر • ويبدى في

الحياة ضروبا مختلفة من الأفعال والسلوك التي يجد أثرها الحسن أو السيء مرتسما على وجوه هذه الأفراد • فيشعر أن هذه الأفراد تتقبل أفعاله وأقواله قبولا حسنا فيرضى عن نفسه ، أو تتجههم له وتدير ظهورها عند سماعه أو لقياءه فيسخط على نفسه • وسرعان ما يصل الى هذه الحقيقة : ان هذه الأفراد ليست الا مرايا هي الأخرى • يشاهد فيها نفسه المعنوية بعد أن شاهد في المرآة صورته الحسية • وهو في كل يوم يزداد معرفة بنفسه عن طريق هذه المرآة الكبرى : العالم .

ولكن الانسان ليس ملاكا . انه حيوان • اقرب الى الارض منه الى السماء • انه كثيرا ما يشب عن الطوق ، ويطيع صوت شيطانه وغرائزه ، ويأتى ألوانا من الأفعال لا يرضى عنها مجتمعه وعالمه الذي يعيش فيه • وذلك لأنه يحتوى في باطنه على ما أسماه فرويد « الايد » أو الذات اللاشعورية بدوافعها وغرائزها العمياء • ويظل يشعر دائما أن سيفا مسلطا عليه ، وأنه ليس حرا في كل ما يفعل ، وأن عينا متسعة الحدقة قائمة هناك ، في مكان ما ، ترقبه وتحسب عليه حركاته وسكناته • انه يسعى دائما الى الهروب من هذه العين ، ولكن دون جدوى • انها منبثة في كل مكان • لا ! أهذه حياة ؟؟ وهو يحاول في ذلك كله جاهدا أن يرتفع بذاته الحيوانية الى مرتبة الذات العليا أو « السيراجو » ولكنه كثيرا ما يخفق . اذا ، فتبا لهذه المرآة الكبرى التي أمامه ، انه ساخط عليها ويود لو حطمها تحطيمًا ، وهو ليس فقط ساخطا عليها ، ولكنه يخشاها ويهربها ، ان بدنه ليرتجف لمجرد التفكير في هذه المرآة • انه لا يقوى على النظر اليها • أواه !! ما أسعد العميان ! انهم وحدهم أحرار في هذا العالم • ويصرخ صرخة مدوية ، ويمد يديه الى وجهه فيغطى بهما عينيه ويغمضهما ، عله لا يرى •

ولكن ما بال صورته تلاحقه ؟ انه قد أغمض عينيه عن هذا العالم • ولكن الأمر لم يتغير بالنسبة اليه • يا للهول ! انه معذب • انه قد اكتشف في باطنه مرآة أخرى غير هذه المرآة الكبرى التي سعى جهده في الخلاص

منها دون جدوى ، وهذه المرآة التى اكتشفها فى باطنه لا تنقل صقلا ونصوعا عن المرآة الكبرى • انها تعكس اليه — على الرغم منه — كل أفعاله وحماقاته التى ارتكبها ، ولا يود ان يراها أمام ناظريه بهذه الوضوح المكبر • انه قد ارتكبها وود لو أنها مرت سريعا دون ان يلتقى بها مرة أخرى • ولكن ها هو قد يراها مرتين فى مرأتين مختلفتين ، لا بالحجم الطبيعى بل بصورة مكبرة عشرات المرات •

أولى به اذا ان يرفع يديه عن عينيه ليرى ، ما دام يرى فى كل مكان : من حوله وفى نفسه • ليرفع عن عينيه غطاءهما • لقد كان فى غفلة ، وبصره اليوم حديد • ليرفع عن عينيه غطاءهما ليعيش فى هذا العالم عيشة المتردد الخائف الوجل • لقد كتب عليه ان يكون انسانا : أى كائنا جباننا وجلا مقيدا • ان الحكم الديكتاتورى ليس شيئا غريبا فى ذاته ، ما دام يقوم على بث العيون والارصاد ، ومحاسبة الفرد حسابا عسيرا ، ومنعه من ان يطلق لنفسه العنان • وهذا كله ماثل أمامنا كبشر ، وحياتنا كلها كأناس قائمة على هذا الحساب والكبت .

ولو حانت منه التفاتة الى مرآة — مرآة حقيقية هذه المرة — وهو فى هذه الحالة : حالة عدم الرضى عن المجتمع الذى يعيش فيه ، وعدم الرضى عن نفسه من جراء فعل أتاها أو جرم جناها ، تاركا نفسه تسترسل على سجيته الأولى ، فانه لن يقوى على النظر الى صورته فيها • وقد يحطم هذه المرآة فى سورة انفعاله . انظر الى القاتل مثلا • انه لا يقوى على النظر فى المرآة التى أمامه ، ويسارع الى تهشيمها بقبضة يده • وهو يهشمها لانه غير راض عن صورته فيها • انه قد احتفل برؤية صورته فيها لأول مرة يوم كان طفلا ، يوم كان ملاكا • ولكنه عندما كبر ، وأصبح انسانا لم يعد يقوى على النظر فيها • انه اكتشف فيها نفسه أول الامر ، ولذا فرح وهلك ، ولكنها أصبحت بعد ذلك من وسائل كشف نفسه أمام نفسه ولهذا سخط عليها وهشمها تهشيمًا • ولكن مسكين هذا الانسان !! ان هذه المرآة هى وحدها التى باستطاعته ان يحطمها • أما المرايا

الآخري ، فانه لن يستطيع لها تحطيمها ، وسيظل • دائما يخشها • ويرهبها •

كان الانسان يسعى أول الامر لمعرفة نفسه • ولكنه مخلوق تعس ، لانه عرف نفسه أكثر مما يجب • انه كان يفضل الجهل بنفسه عن هذه المعرفة التي جعلته كائنا متهييا وجلا محاطا بكل هذه المرايا : المعنوية منها والحسية .

والحديث في المرايا حديث ذو شجون . حدثتني سيدة عجوز بأن اطالة النظر الى المرأة في رمضان مفطر للصيام • وعندما استوضححتها : من أين لها هذا العلم ؟ قالت : انها تذكر حديث أمها لها في هذا ، وكفى وهممت بالانفجار في الضحك لولا بقية من حياء وشعور باحترام الكبير ودانى الى صوابى . ثم أخذت حديث هذه السيدة مأخذ الجد ، فوجدت فيه ما يستحق الاهتمام • ان الاشتهااء الحسى والتملى بجمال الغير محرم في رمضان وغير رمضان • فاذا نظر رجل الى امرأة ، أو نظرت امرأة الى رجل نظرة اشتهااء صحبها شعور بالارتياح ، فان هذا حرام قطعا • أليس كذلك ؟ والواقع ان نظرة الرجل الى نفسه أو نظرة المرأة الى نفسها في المرأة لا تختلف كثيرا عن نظرة كل منهما الى الآخر • فالاساس في كلتا النظرتين واحد ، ألا وهو الشعور بالارتياح الحسى •

ويحدثنا علماء النفس عن نوع من المرض النفسانى يطلقون عليه : « تلذذ الفرد بتأمل جماله » أو ما يسمونه « بالنار سيزيم » نسبة الى نار سيز ، ذلك الفتى الاغريقى الجميل الطلعة الذى تحدثنا الاساطير الاغريقية كيف كان يتملى وتتملى معه جنيات البحر بمطالعة وجهه في صفحة البحيرة • والحق أننا كلنا فريسة هذا المرض بأقذار متفاوتته • ولذلك ، فان حديث هذه السيدة لا يخلو من صواب • ان أمثل هذه الاحاديث الشعبية تستند دائما الى أساس علمى ، وتقوم على دعائم ثابتة في الطبيعة البشرية • فلا تسخر منها كما فعلت أننا أول الامر مع هذه السندة •

فهرست

الصفحة	الموضوع
٥	— السياسة عند أحمد لطفى السيد (١٩٨٤)
٢١	— جان بول سارتر وفلسفته (١٩٨٤)
	— بعثنا الفكرى كيف (بحث ألقى فى مؤتمر التراث والمعاصرة — كلية الدراسات العربية — جامعة المنيا
٣٣	١٧ — ٢٠ مارس ١٩٨٤) •
	— المعرفة والعلوم الاجتماعية (بحث ألقى فى ندوة « أشكالية العلوم الاجتماعية » بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ٢٦ — ٢٨ فبراير ١٩٨٣) •
٥٣	— الدين والمجتمع عند مصطفى عبد الرازق (مقال فى كتاب « الشيخ الاكبر مصطفى عبد الرازق مفكرا وأديبا ومصلحا » — المجلس الاعلى للثقافة ١٩٨٢) •
٧٣	— وحدة المعرفة — الفلسفة والعلم والدين — بحث فى الماوراء (بحث ألقى فى المؤتمر الثانى للفلسفة بالقاهرة من ١٥ — ١٨ ديسمبر ١٩٨٠) •
٨٩	— العلاقة بين الفلسفة والدين من زاوية حضارية (بحث ألقى فى المؤتمر الاول للفلسفة الاسلامية بالقاهرة ١٩ — ٢٢ نوفمبر ١٩٧٩) •
١٠٧	— أهمية الدراسات الانسانية فى المجتمعات النامية (بحث ألقى فى ندوة عمداء كليات الآداب بالجامعات العربية فى الخرطوم من ٦ — ١٣ يناير ١٩٧٣) •
١٢٣	

الصفحة	الموضوع
١٣٧	— الكون في حالة حرب (مقال مترجم من الانجليزية بقلم جورج بواس — ونشر في مجلة « ديوجين » ١٩٧٣) •
١٦١	— الاغتراب وموقف الانسان من العالم (مقال مترجم من الانجليزية بقلم دياكريشنا — ونشر في « ديوجين » — العدد ١٤ سنة ١٩٧١) •
١٨٩	— جامعاتنا وقضية التغيير (مقال نشر في مجلة « الفكر المعاصر » مارس ١٩٧١)
٢٠٣	— الثورة الهيكلية (مقال نشر في مجلة « الفكر المعاصر » — سبتمبر ١٩٧٠ — عدد خاص عن الفيلسوف هيجل)
٢١٥	— بين التكنولوجيا والانسان
٢٣١	— مشكلة أخلاقية : مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ لا يبغيان •
٢٣٧	— التوحيد والشرك والاحاد •
٢٤٩	— نحو فلسفة قرآنية : من الخلافة الى الامانة
٢٦٧	— نحو فينومينولوجية الوعي الزماني في الموسيقى (مقال مترجم من الانجليزية بقلم مارجريت شاترجي — ونشر في مجلة « ديوجين ») •
٢٨١	— مفهوم الحقيقة في الثقافة الاسلامية (مقال نشر في حليات كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد ٢٩ — ١٩٦٦) •
٣٠٧	— النظرية الفلسفية في الميثاق (مقال نشر في مجلة الفكر المعاصر — يونية ١٩٦٦) •

الصفحة	الموضوع
	— مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (مقال
٣٢١	نشر في مجلة الكتاب العربى عدد أكتوبر ١٩٦٥) •
	— ثلاث مقالات أدبية :
	معنى الحرية في الادب — الادب الواقعى ليس أدبا
	فوتوغرافيا — بين الواقع والخيال
	(ثلاث مقالات نشرت في مجلة الرسالة الجديدة :
٣٣١	يناير — فبراير — مايو ١٩٥٧) •
	— الدولة والفرد (مقال نشر في مجلة الثقافة عدد ٢٣
٣٦١	يناير ١٩٥٠) •
	— الحياة والموت (مقال نشر في مجلة الثقافة عدد ٣٠
٣٦٩	يناير ١٩٥٠) •
	— التباسخ والخلود (مقال نشر في مجلة الثقافة عدد
٣٧٩	٢٠ فبراير ١٩٥٠) •
	— الدين والاخلاق (مقال نشر في مجلة الثقافة عدد
٣٨٥	١٣ فبراير ١٩٥٠) •
	— فلسفة العدم (مقال نشر في مجلة الثقافة عدد ٢٠
٣٩٣	مارس ١٩٥٠) •
	— الوجودية تلقى حتفها (مقال نشر في مجلة الثقافة
٤٠٣	عدد ٣ ابريل ١٩٥٠) •
	— مرابيا (مقال نشر في مجلة الثقافة عدد ١٩ ديسمبر
٤١١	١٩٤٩) •
٤١٧	— الفهرست

نحو الواقع - مقالات فلسفية

للدكتور يحيى هوبدي

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

يضم الكتاب طائفة مختارة من المقالات الفلسفية لفكرنا الخير الأستاذ الدكتور يحيى هوبدي ، وهي دمره طبيعة انتحاريات فلسفية عميقة امتدت في حياة مبدعها أكثر من ثلاثين عاماً ويختمت بطلبة الفكرى المستقل وموقفه النقدى المتميز : سعيا الى مزاوجة الاتجاهات الفلسفية فى مساراتها المتنوعة وحرصا على تأصيل فلسفى يعتمد أصوله الحميمة من نبع الواقع الغباخ الذى يخبأه الامسان متخملا آمالية الوجود مدافعا عن كرامته .

لبس هذا الكتاب مجرد دعوه الى التأمل بل هو أيضا دعوة الى الحياة الكريمة : ففنه تمجيد العقل وتأكيده بالحرية .

الناشر